بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد من هدانا الى طريق الاسلام حمدا يوافي نعمه ونشكر الذي وفقنا على تهذيب الكلام وتقريب المرام شكرا يكافي مزيده ونصلي صلوة دائمة مادامت آثار العقايد الاسلامية باقية على صفحات الايام على سيدنا ونبينا محمد الذي بعثه الى كافة الانام واصطفاه لقمع الضلالة ورفع لواء الهدى ووعده لمقام الشفاعة يوم الجزا وعلى آله البررة الاتقيا واصحابه الكرام الاصفيا

وبعد فيقول العبد الفقير الى الطاف ربه الغني عبد القادر ابن الشيخ محمد سعيد التختي لما كان قسم التهذيب من الكلام الذي صنفه قدوة الانام العلامة الثاني السعد التفتازاني مع رشاقته ووجازته مشتملا على عرائس ابكار لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان ونفائس اسرار لم ينكشف القناع عن جمال حقائقها الى الآن واني كنت مشتغلا به في برهة من الزمان وموقعا فيه نظري آنا بعد آن الى ان اشار الي من لا يسعني مخالفته ولا يمكنني الا موافقته ان اشرحه شرحا وافيا بابراز مكنونات اسراره وكافيا في هدى من يستضيء باضواء انواره فشمرت عن ساق الجد بادرا الى مقتضى اشارته ساعيا في تبيين معانيه وتوضيح عبارته مميطا بانامل الافكار اللثام عن وجوه خرائده وكاشفا ببنان البيان الاصداف عن فرائد فوائده فبحمد الله تم ذلك كذلك شرحا شارحا لمكنون خبيات

زائد ولا لأكابر من القناع وجوه مخدرات فوائده خاليا عن شوائب الملل والنقصان [illegible] الى

يتطرق اليه قلم النسخ والبطلان لئن انكره الجهلة فسوف يقر به الكملة واللدنة المنصفون [illegible]

المنصفون وان كنت في ريب من المذكور فانظر ثم ارجع البصر هل ترى من فطور كل ذلك ببركة [illegible]

الى واستاذي ومن به استكمالا كاسمه سعيدا ابدا بجاه سيد البرايا احمد وقد اتفقت للاتمام

سميته تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام اسأل الله ان ينفع به كل ذكي وغبي بحرمة سيدنا ومستندنا

محمد الهاشمي القرشي صلى الله عليه وسلم وعلى آله كل غداة وعشي هذا اي ما سيتلى عليك قسم الكلام من

من الكتاب المسمى بالتهذيب وعلى الستة وقع التبويب للصحائف فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو

الباب الاول في المقدمة اولا وحينئذ اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام المذكورة للمبحوث عنه

الباب الثاني في الامور العامة او ما يختص بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الباب الثالث

في الاعراض او بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الباب الرابع في الجواهر او بالواجب تعالى فاما باعتبار

ارسال الرسل وبعثة الانبيا وهو الباب السادس في السمعيات او لا باعتباره وهو الباب الخامس

في الالهيات

الباب الاول في المقدمة

منها ما يراد تقديمه في كل علم كمعرفة حده وموضوعه

وغايته ومنها ما قصد به علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر والدليل لان تحصيل العقائد بطريق

النظر والاستدلال والرد على منكري حصول العلم مطلقا او استفادته من النظر مطلقا او في الالهيات خاصة

فاستوقفوا على ذلك وبدء بما يراد تقديمه في كل علم لذلك ولكونه مقدمة الشروع فقال الكلام

هو العلم بالعقائد وهي الاحكام التي يتعلق الغرض بمجرد اعتقادها بالقلب واما التي يتعلق

الغرض بعملها وان كان الاعتقاد بها ايضا مقصودا فالعلم بها علم الفقه والمراد بالعقائد التي ينبغي

المنسوبة الى دين نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم سواء بطريق الجزئية او المبدئية وسواء

كانت منه الدين في الواقع ككلام اهل الحق او لا ككلام الفرق المبتدعة الضالة كذا في شرح المقاصد

فان يكون المراد من العلم مطلق التصديق سواء طابق الواقع ام لا ليشمل ادراك المخطي فلا يصح قوله

عن الادلة اليقينية اي المكتسب ذلك العلم عن الادلة الدالة على ان المراد من العلم اليقيني ما يفيد اليقين

كان الدليل اليقيني

الا ان يقال المراد بالادلة اليقينية اليقينية بزعم المستدل ثم انهم اعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا

عبرة بالظن في الاعتقاديات بخلاف العمليات فخرج عن التعريف علم الله تعالى وعلم الرسول بالاعتقا

ديات وكذا اعتقاد المقلد ويدخل علم الصحابة وان لم يسم في ذلك الزمان بالكلام كما ان علمهم بالعمليات

فقه وان لم يسم به وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق بذلك اي بالعقائد الدينية لانه يبحث فيه عن

احوال الصانع من القدم والوحدة وغيرهما وعن احوال الجسم والعرض من الحدوث والتركب من

الجواهر الفردة وقبول الفناء ونحو ذلك وعن احوال الحال والمعاد وما فيه من الافتقار وعدم التمايز

المتعلق بها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة الى غير ذلك مما هو عقيدة اسلامية او

وسيلة اليها والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم وقد يقال ان المعلوم

من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ويمكن ان يقال المراد بالعقايد الدينية المحمولات المنتسبة

لا انها المطالب الفائدة فلا اشكال وفائدته ترقى عن غاية الكل الفوز بسعادة الدارين وكان المصنف اي إنه

من العلوم التي غايتها انفسها فاكتفى ببيان حده فيكون ما ذكر غاية الغاية والعلم لا يحد لوضوحه وافتتاحه

الامام الرازي لوجهين الاول ان علم كل احد بانه موجود ضروري وهذا علم خاص والمطلق جزء منه فيكون

هو اولى بان يكون ضروريا والثاني ان غير العلم يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وتحقيقه على ما

يقول انه مسلم لكن لا يلزم الضرورة واجيب بان بين الوجهين تناقضا للتوقف بين تصور العلم وحصوله لي

والضروري حصول علم جزئي بوجوده وهو غير تصوره وغير العلم انما يعلم لحصول علم جزئي لا بتصوره

والعلم على تقدير اكتسابه يتوقف تصوره على تصور غيره وقيل لا يحد لعسره واليه ذهب الغزالي وبهما

يعرف بالدليل الثاني وطريق معرفته عنده القسمة والمثال اما القسمة فكقولنا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم

اما مطابق للواقع او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة

المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين واعلم ان مراد هذا القائل انه لا يحد

بعبارة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف

لا في الادراكات الخفية والا فالقسمة والمثال ان افادا تمييزا صلحا معرفا والا لم يحصل لنا معرفة بهذا وانكشفت

عنه بان العلم لا يليق فاعلم ان التعبير لا يحتمل حصول صورة في العقل او الاعتقاد الجازم المطابق الثابت او صفة

يتجلى بها اي ينكشف انكشافا تاما بتلك الصفة المذكور اي ما من شأنه ان يذكر ويلتفت اليه او ما يمكن ان يعبر

عنه وانما فسر التجلي بالانكشاف التام الذي لا يحتمل الظن لان العلم عند القائلين بهذا التعريف مقابل للظن لكن

قامت تلك الصفة به او ادراك المركب او الكلي وكلي ادراك البسيط او الجزئي معرفة تنبيه على اختلاف

الاصطلاحات وليس شيء منها مفيدا تصور حقيقة العلم وانما يفيد بيان ما اصطلح عليه فلا ينافي القول بانه

لا يحد وحقيقة النظر حركة النفس من المطلوب المشعور به بوجه في المعقولات المخزونة عندها الى ان تظفر بمباديه

فيعود ما وجود بغير الحدس لانتفاء حركة المعنوية في بدء الحركة الاول لتحصيل المطلوب المجهول من حيث انه مجهول

فكان الحاصل انه مجموع الحركتين واما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم من لوازمه وكونه اي النظر مفيدا للعلم

في الجملة خلافا لمن قال انه لا يفيده اصلا لان كون النظر مفيدا ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كقولنا الواحد

نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات افادة النظر بافادة النظر ولو في الالهيات خلافا للقائل بانه لا يفيد

العلم فيها لان الحقايق الالهية من ذاته وصفاته لا تتصور والتصديق بها فرع التصور وبدون العلم علق على

الالهيات خلافا لمن قال لا يحصل العلم بمرشد نا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا ضروري لا يحتاج الى بيان وما

ذكروه في الشبه مدفوع فان الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور وانا لا نسلم ان الحقايق الالهية

لا تتصور بكنهها ولو سلم فيكفي للتصديق التصور بعارض وان ارشاد المعلم لا يفيد الا بعد العلم بصدقه

وصدق اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة او يتوقف ذلك العلم فيدور لان الاخبار عن كونه صادقا لا يفيد العلم الا

بعد العلم بانه صادق او يقال يعلم ان فيتسلسل والتكلم لانه معاند لا يسمع دعواه كما ان السوفسطائي المتكلم [illegible]

او الاوليات او كليهما معاند غير مسموع كلامه السوف باليونانية العلم واسطا بمعنى الغلط اسم للغالط [illegible]

منهم من قدح في الحسيات بان حكم الحس قد يغلط كثيرا اذ قد يرى الساكن متحركا وبالعكس كما ترى السفينة ساكنة [illegible]

متحركة والظل متحركا وهو ساكن الى غير ذلك فلم في اي جزئي كان في معرض الغلط لا يكون مقبولا والجواب ان البديهة

تنفي احتمال الغلط في بعض الحسيات والغلط في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير منها كما في الحكم بان الشمس

مضيئة والنار محرقة الى غير ذلك ومنهم من قدح في الاوليات بان اجلى البديهيات قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان

ولا يرتفعان بمعنى ان الشيء اما ان يكون او لا يكون وهذا غير موثوق به لان العلم بان هذه القضية حقة يتوقف على تصور

الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى التفريق بمعنى كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وذلك ان يأتي بانظار تتوقف

لا محالة على حقية هذه القضية لكونها اجلى البديهيات لتوقف الكل عليها مثلا بان الجزم في قولنا الكل اعظم من الجزء

ان لم يكن كذلك لكان الجزم الآخر كاذبا وليس بكاذب فيلزم الدور وان لم يتوقف شيء منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم

بالقضية والجواب ان بداهة العقل جازمة بها من غير نظر واستدلال ومنهم من قدح فيهما جميعا وهم معلمون بهم

ما سبق ردا واستدلالا وجهل بهم اي كون النظر مفيدا للعلم بطريق العادة بناء على ان جميع الممكنات مستندة

اليه تعالى عندنا ابتداء وانه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء او بطريق التوليد بناء على ان [illegible]

الا ان يستفاد اليقين الى الشيء ومعنى التوليد هو ان يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كحركة اليد

للمفتاح فان حركة المفتاح صادرة بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة وهي ان يصدر منه فعل بلا واسطة و اعترض

بان العلم الحاصل من النظر الفعل واجب بان الفعل الاخر هنا افادة العلم وهي فعلا او بطريق الوجوب بناء على ان

فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام للقابل واجب وهذا مبني على سلب الاختيار عنه

تعالى [illegible] كبيرا فيه خلاف بين الاشاعرة والمعتزلة والفلاسفة والنظر في معرفة الله تعالى اي لاجل حصول اليقين

بوجوده واجب بالنص اي الكتاب والاجماع واتفاق الامة على وجوبه وكونه اي النظر امرا مقدورا مقدمة

للمعرفة الواجبة عندنا بذلك اي بالنص والاجماع والمقدور الذي كان مقدمة وموقوفا عليه للواجب المطلق

واجب وهو عند المعتزلة النظر في معرفة الله تعالى واجب لكونه مقدمة للمعرفة الواجبة لكونها دافعة لخوف مظنون له

من خوف العقاب فالوجوب عندنا شرعي وعندهم عقلي قالوا لو لم يجب النظر الا شرعا لما صح للنبي صلى الله

عليه وسلم وعلى آله الزام المكلف النظر في المعجزة وفي جميع ما يتوقف نبوته عليه بثبوته من ثبوت الصانع وصفاته

فان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اذا قال للمكلف انظر الى معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان

يقول لا انظر ما لم يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع عندي لعدم الواجب

اي وجوب النظر قبل ثبوت الشرع ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان ثبوته نظري ورد اولا بانه لو تم

دليلكم لدل على نفي ما هو الحق عندكم لان النظر وان كان واجبا عقلا لكن وجوبه ليس ضروريا بل كان نظريا

فلكافى ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظرى يتوقف على ترتيب المقدمات فلتحقيق

ان النظر يفيد مطلقا و فى الالهيات فان فيه بعضا من النظريات الجلية بتنبه لها العاقل بادنى التفات فيجوز ان

الى ما يذكره الشارع قلنا الرسل فذلك لا يلتفت ولا يسمع وثانيا بان المتوقف على ثبوت الشرع عنده الجاهل

هو العلم بالوجوب اى وجوب النظر لا نفس الوجوب لان وجوبه ثابت فى نفس الامر بالشرع نظر المكلف اولا

ثبت الشرع عنده اولا ثم انها اى المعرفة اول الواجبات المقصودة لتوقف البواقى من الواجبات المعتبرة

عليها والموقوف عليه اول بالنسبة الى المتوقف والنظر فيها اى فى المعرفة وسيلة اليها فيجب النظر لذلك الوجوب

اى لكونه وسيلة الى الواجب فليس النظر من الواجبات المقصودة فالنزاع فى ان اول الواجبات هو

النظر او المعرفة لفظى فان من قال انه المعرفة اراد اول الواجبات المقصودة كما عرفت ومن قال انه النظر

اراد اول الواجبات مطلقا والا فلا نزاع فى ان اول الواجبات النظر لتوقف المعرفة عليه بل القصد الى

النظر لتوقف النظر عليه والدليل هو ما يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى حكم جازم او غير جازم وقد يخص

الحكم الجازم فيقابل الامارة لانها ما كان الحكم فيها ظنيا ثم ان توقف جميع مقدماته او بعضها على نقل وسماع

من المخبر الصادق فنقلى والا يتوقف بشئ منها عليه فعقلى وقد يستفاد منه اى من النقل بمعونة القرائن القطع

والجزم بالحكم كما فى ادلة وجوب الصلوة فانها استفيد من الصحابة علما ضروريا بالارادة بالقرائن المتواترة

وهى علينا بواسطة نقل القرائن اليناتواترا وقيل لا يفيد الدليل النقلى القطع مطلقا لانتفاء العلم با

بالمطلوب قلنا يعلم بما ذكرنا وقيل يفيد مطلقا فى الاعمال الشرعية لا يثبت ما اى حكم مطلوب استوى طرفاه

الوجوب والانتفاء عند العقل بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى احدهما الا بالنقل وما يتوقف النقل عليه

لا يثبت الا بالعقل لئلا يلزم الدور ومن هنا نشأت المقدمات التى يتوقف عليها اثبات العقائد واثبات

مباحث اخرى تتوقف عليها العقائد فهذا اوان الشروع فى المقاصد [redacted]

الباب الثانى فى الامور العامة الشاملة للموجودات باسرها من الواجب والجوهر والعرض

كالوجود والوحدة فانه كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار او لاكثر الموجودات كالامكان

الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية وانما قدم الامور العامة على البواقى لانها

كالمبادى لها وقدم المبحث عن الوجود لشرفه فقال تصور الوجود ضرورى فان قولنا الشئ اما

موجود او معدوم تصديق بديهى وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون بديهيا فان

قلت ان زعمت انه بديهى بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من جملة اجزائه وان زعمت ان الحكم فى هذا

التصديق بعد تصور الطرفين بديهى لم ينفع لجواز ان يكون تصور طرفيه او احدهما الذى هو

الموجود كسبيا قلنا هذا التصديق بديهى مطلقا ولا مصادرة لان بديهيته مطلقا فى نفس الامر

يتوقف على بديهية اجزائه فى نفس الامر لكن لا يتوقف العلم بها اى بديهيته مطلقا على العلم ببديهية اجزائه

اى كل واحد منها منفصلا مثلا اذا علم ان هذا التصديق ما يحصل لا يتصور منه كسب كالصبيان علم

ان لا واحد من اجزائه بداهة بل هذا وما كان بهذا المثابة لا يقال اذا كان الوجود جزء من المتصور كان غنيا عن
التعريف فلم عرفوه قال والتعريف له بالكون والتحقق والثبوت لفظي قصد به تفسير مدلول اللفظ والبديهة
انما تغني عن التعريف الحقيقي ثم انهم اختلفوا في ان اشتراك الموجودات في الوجود معنوي او لفظي وانه زائد
على الماهية او عينها فاعلم انه نبه على اشتراكه معنى بثلثة امور نبه بقوله يتنبه على ان اشتراكه معنى بديهي
والامور المذكورة منبهات تزيل خفائه الاول صحة التقسيم الى وجود الواجب ووجود غيره ومورد
القسمة مشترك بين جميع اقسامه لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك لا يقال تقسيم الوجود على ما ذكرتم
للاشتراك اللفظي كتقسيم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظا لانا نقول قسمة الوجود
عقلية لا تتوقف على الوضع والعلم به ولذلك لا تختلف باختلاف اللغات بخلاف التقسيم للاشتراك
اللفظي والامر الثاني الجزم به مع التردد في الخصوصية من انواع الموجودات واشخاصها ولو لم يكن
الوجود مشتركا معنى بل كان له في كل معنى غيره في الآخر لامتنع الجزم به مع التردد في خصوصية كون الشيء
جوهرا او عرضا او غير ذلك ضرورة ان الوجود اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا او عرضيا
فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجود
واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والثالث تمام الحصر في الموجود والمعدوم
ولو لم يكن الوجود مشتركا معنى وكان له في كل معنى آخر لم يتم الحصر في قولنا الشيء اما موجود او معدوم اذ معنى

معنى الموجود ما اتصف بالوجود فاي معنى من معانيه يراد لا يتم الحصر لجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر فلم يكن
ب معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي اريد وينبه على زيادته على الماهية ذهنا بمعنى ان للعقل ان يلاحظ
الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود بوجوه ثلثة الاول صحة سلبه اي الوجود عنها اي عن الماهية
فلو كان عينها لما جاز ذلك لامتناع سلب الشيء عن نفسه والثاني افادة حمله عليها ولو كان عينها لما افاد لان حمل
الشيء على نفسه غير مفيد ضرورة والثالث اكتساب ثبوته لها فان ثبوته لها قد يفتقر الى كسب كوجود الجن والخلا
بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها بيننا مذهب جمهور المتكلمين والحكماء على ان حقيقة الواجب وجود خاص
فالوجود عندهم نفس الماهية في الواجب قالوا لو كان الوجود في الواجب زائدا على الماهية قائما بها لكان محتاجا
اليها والاغيار والمحتاج الى الغير ممكن فلم علة ليست غير الماهية والا لكان الواجب في وجوده محتاجا
الى غيره فلا يكون الواجب واجبا فلا بد ان تكون نفس الماهية والعلة متقدمة بالوجود على المعلول
فيلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود وانه محال واجيب بان العلة متقدمة واما بالوجود فلا
كتقدم ماهية الممكن على وجودها فانها علة قابلة له عندكم وليس ذلك بالوجود لما ذكرتم بعينه ولكم ان
تقولوا ان ما يلزم تقدمه على المعلول بالوجود هو العلة الفاعلة ووجود الواجب على تقدير امكانه محتاج
الى فاعل فيلزم المحال لكن الوجود عند الحكماء ليس زيادته امرا اعتباريا لا يحتاج الى موجد فلا اشكال
قائم بنفسه متميز لغيره مخالف لوجود الممكن في حقيقته فلذا اي لما ذكرناه الى نفي يائي الوجودين في الحقيقة

مع تردده الى وجود الممكن بالقيام بالماهية فلا يرد ان تجرد الوجود عن الماهية وقيامه بذاته انما لعلة تقتضيه او

وجود يجود لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن مجردا ايضا وهو باطل لان ماهية الممكن من

حيث هي تقبل العدم والا ارتفع الامكان عنها واما لغيره فيكون تجرد الواجب لعلة منفصلة فلا يكون واجبا

ولا يرد ايضا ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وذلك لان البحث ليس في الوجود

المشترك بل في الوجود الخاص الذي هو في الموجودات في الحقيقة والمجهول هو الثاني والمعلوم ضرورة هو الاول

والا بقيام الوجود بالماهية في الممكن قيامه بها ذهنا لا عينا اذ لا يتميز كل منهما بتحقق على حدة في الخارج كبياض

الجسم فانه قائم به في الخارج فلا يرد انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع وجود ما لا وجود له

في نفسه في المحل فينتقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه وايضا الماهية

الموصوفة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور او يتسلسل وذلك لان زيادة الوجود على الماهية

وقيامه بها انما هو بحسب العقل دون الخارج وليس كقيام البياض بالجسم مشارك اى وجود الواجب لوجود

الممكن في عارض هو مفهوم الكون اى الثبوت وهو الوجود المشترك المقول على الوجودات الخاصة بالتشكيك

كان في العلة اقدم منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي القار كالسواد اشد منه في غير القار

كالحركة فيكون عارضا لما صدق عليه اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها فقوله

المقول على الوجودات الخ بمنزلة العلة لكون الكون عارضا ولا يلزم من ذلك زيادة الوجودات الخاصة

الخاصة لان زيادة العارض لا تستلزم زيادة المعروض فان كون الواحد من الوجودات الخاصة قائما بنفسه

لكونه حقيقة مخالفة لسائر الوجودات لكن لا يمنع ان الوجود الخاص الحق للشيء الكائن عبارة عن ثبوته لزم من

القول بعروض الكون عليه اتحاد العارض والمعروض اذ لا اختلاف فيه الا بالاطلاق والتقييد وذلك لا

يصحح العروض والا كان امرا وراء الثبوت لم يصح حمل الكون بمعنى الثبوت عليه بهو هو وهو منع ضعيف قوله

كالنور على الانوار بمعنى ان نور الشمس ونور القمر ونور السراج مختلفة بالحقيقة مشتركة في عارض النور

المطلق هذا وما يقال انه اى الوجود في الكل من الواجب والممكن نفس الماهية كما نسب الى الشيخ الاشعري

رحمه الله وكانه لهذا قال المعدوم ليس بشيء فان الوجود اذا كان نفس الماهية فاذا ارتفع ارتفعت فكان المعدوم

نفيا صرفا بخلاف ما اذا قيل بانه زائد عليها كما قال به غيره كالمعتزلة فانه بارتفاعه لا يلزم ارتفاعها فان ارتفاع

العارض لا يستلزم ارتفاع المعروض ولذا قالوا بان المعدوم ثابت فكانهم لما قالوا بالزيادة والقيام بالماهية

قالوا بثبوت الماهية وان كانت معدومة لاستدعاء القيام ذلك لكن قد عرفت ان القيام انما كان ذهنا

وهذا لا يستدعي الا الثبوت فيه فليس المعنى ان المفهوم من الوجود هو المفهوم من الشيء فان ذلك باطل بالبديهة

بمعنى انها لا يتميز كل من الوجود والماهية بتحقق على حدة في الخارج اى ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود

هوية اخرى وليس المراد انهما متحققان بتحقق واحد في الخارج اذ لا تحقق للوجود في الخارج مطلقا غاية الامر

انه لا شيء ولا هوية الا وان كان موجودا فكانه نفسه وانما هو اى الانفراد في العقل كما مر القول انه لم يوجد بالوجود

معنى الشيء الذي لا تحقق له في الخارج وانما الذي هو مبدء الآثار وهو الهوية ولا شك ان ذلك المعنى

نفس الشيء كما لا يخفى ثم الوجود ينقسم الى العيني وهو الوجود المتأصل المترتب عليه الذي به تحقق ذات الشيء

وحقيقته في الخارج بل هو نفس تحققها وهو اعلى الوجودات والى الذهني الذي هو وجود غير متأصل

بمنزلة الظل للجسم بكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انه لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء

كما ان ظل الجسم لو تجسم لكان ذلك الجسم حقيقة بالاضافة الى ذات الشيء وحقيقته وينقسم الى اللفظي والكتبي

مجازا من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته اذ ليس الموجود في اللفظ والخط من الانسان مثلا المتحقق

ولا الماهية كما انه في الخارج المتحقق وفي الذهن الماهية بل الموجود في اللفظ الاسم وفي الخط صورته

المرقومة نعم لو اضيف الى اللفظ الموضوع [illegible] باعتبار ذات اللفظ كان وجودا

حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان والدليل على الوجود الذهني ان الكون القائم سواء [illegible] لا تحقق له في

الاعيان [illegible] مقتضيا لثبوت امر في الذهن كما هو [illegible] انما يتعقل [illegible]

ثبوت له في الخارج اذ الحكم على [illegible] في الخارج والحكم على الشيء لا سيما [illegible] كقولنا الممتنع

[illegible] من المعدوم [illegible] المفهومات [illegible] كليا [illegible] بالكلية [illegible] عن الوجود

في الخارج والفهم هو التعقل [illegible] حقيقة لا وجود [illegible] في الخارج [illegible] كقولنا

[illegible] وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الحكم على الافراد الخارجية كقولنا الجسم حادث والعنقاء

والخفية لا بد فيها من تصور موضوعها فالتعقل والفهم والتمييز عند العقلاء انما هو بالحصول للمتميز في الذهن

فذاك المطلوب والادراك لحصوله فيه فلا محالة يقتضي التعقل اضافة وتعلقا بين العاقل والمعقول ولا يتعقل الا

بتصور الاضافة الى الشيء العدم الصرف اذ ليس الثبوت والوجود للمضاف اليه في الخارج كما في الامثلة المذ

كورة فكان في العقل وهو المطلوب والمعني بالوجود الذهني وفيه ان الاضافة انما تتوقف على تميز المضاف

اليه وهو حاصل بمجرد حصول الشبه عند العقل القائل به اهل الشبح ولا تتوقف على وجوده لا خارجا وهو

ظاهر كما في الصورة المذكورة ولا ذهنا اذ قد يحصل التميز المطلوب بحصول المثال هذا ان قيل لو كان

التعقل بوجود المتعقل في الذهن لزم اتصاف الذهن بالاعراض المتصورة من المتضادات ولزم وجود

الممتنع في الخارج قلنا وجود الشيء في الذهن وجود ظلي له وهو وجود غير متأصل لذلك الشيء لا يقتضي

الاتصاف وانما المقتضي لذلك الاصلي الذي يترتب عليه الآثار كما لزم من تصور الكفر انه لا يتصف با

لكفر بمجرد ذلك فلا يوجب الوجود الذهني اتصاف الذهن بالاعراض المتصورة حتى يوجب الاتصاف

بالمتضادات [illegible] بالوجود المتصور فيه وقوله ولزم وجود الممتنع في الخارج [illegible] على

قول اتصاف الذهن بالاعراض والقائل فيه لا يوجب وعلى قول الاتصاف والحاصل لا يقتضي وقوله لكون الذهن

فيه اي في الخارج كالماء في البيت بواسطة الكوز مثلا فكما ان البيت ظرف الماء لان ظرف الظرف ظرف لكن

الخارج ظرف الذهني بواسطة الذهن [illegible] واما [illegible] الممتنع فهو ان الوجود الذهني وجود ظلي غير اصيل

كان الخلاف في الوجود الذهني باللفظي لان
بلا قياس على الماء الموجود فيه بالوجود الاصيل بعد واعلم انه ثبت
الكل متفق في الصورة الا ان القائلين بالوجود الذهني يقولون باتحاد الصورة وذي الصورة ولا
اختلاف الا بالوجود والنافون له لا يقولون به وانما هو عندهم مثال له ثم المعقول من الوجود والشيئية ليس
الا الثبوت فروعه فكل ما هو ثابت فهو شيء وموجود وبالعكس والمعقول من العدم ليس الا النفي فكل
ما هو معدوم فهو منفي وبالعكس وكما ان المنفي ليس بشيء ولا ثابت كذا المعدوم ليس بشيء ولا ثابت ثم المعدوم
في الخارج يكون عند الحكماء شيئا في الذهن لا عندنا اذ لا نقول به كما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي
لا واسطة بينه اي المعدوم وبين الموجود والمنازع لما مر مما هو بهذا ما ذهب اليه الحكماء وجمهور
المتكلمين ومنهم من اثبتها بمعنى انه عند المعتزلة المعدوم شيئا وثابتا لا انه اطلق عليه لفظ الشيء حقيقة اذ
بحث لغوي فيرجع فيه الى النقل والاستعمال واثبت الواسطة جمعا فقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه
فمنفي وان تحقق فان كان مع ذلك له كون في الاعيان فاما بالاستقلال كالاسود والسواد فهو موجود
او بالتبعية كالعالمية فواسطة وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم ممكن وانما قيدنا المعدوم بالـ
ممكن لان الممتنع منفي لا تقرر له اتفاقا ومنهم من اثبتها تركيبا فمن اثبت الواسطة فقط قال المعلوم ان لم
يكن له ثبوت فمعدوم وان كان له ثبوت فان كان بالاستقلال فموجود او بالتبعية فواسطة ومنهم حد م
المعدوم شيئا فقط قال المعلوم ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت وحينئذ ان كان له كون في الاعيان فموجود

الوجود والا فمعدوم وليس الواسطة بين الموجود والمعدوم قالوا وشبهتهم انه يجب ان يقبل الوجود منه اذ لو وجد
لتسلسل الوجودات ولزم اجتماع امور غير متناهية في وجود امر واحد وانه محال ولو عدم اتصف بالنقيض او
بما يصدق عليه نقيضه فان العدم على تقدير الواسطة اخص من نقيض الوجود وانما نقيضه اللاوجود وبعد
ايضا محال ورد بانا قلنا انه موجود لكن لا نسلم لزوم التسلسل لان وجوده عينه فانه لا معنى يلحق الغير فهو
زائد عليه لكنه اذ ثبت لنفسه فليس امرا زائدا عليه كالقدم والحدوث والوحدة والكثرة الى غير ذلك وقيل
باختيار انه معدوم ولا اتصاف بالنقيض بل بالمعدوم وهو ليس نقيض الوجود لان نقيضه العدم لا المعدوم
ولو اريد الاتصاف بطريق الاشتقاق وذا هو فلا نسلم استحالته فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه
كالسواد القائم بالجسم فانه لاجسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لاجسم فلا بعد في ان يصدق ايضا ان
الوجود معدوم وذو لا وجود فالوا الذين عدوا المعدوم شيئا وثابتا المعدومات متمايزة بعضها عن بعض
لان بعضها مخصوص فيتميز عن غير المخصوص وبعضها مراد فيتميز عن غير المراد ولا يعقل التمايز بدون الثبوت لان
التميز لا يتصور الا بالاشارة وهي تقتضي ثبوت المشار اليه لامتناع الاشارة الى النفي الصرف وايضا قالوا انا ممكنة لان
بلا شبهة في المعدومات الممكنة وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي والا لم يكن الممكن ممكنا لعدم الفرق بين
امكانه لا ان امكانه منفي ولا امكان له اي سلب الامكان عنه لان المنفي في نفسه منفي بالنسبة الى كل شيء وما ما بينه
من نفي المتبكف للفرق بين امكانه لا ولا امكان له بمعنى ان الفرق بين ثبوت الامكان للشيء وان لم يكن موجودا

في نفسه وسلبه عنه ثابت والا لم يكن الممكن ممكنا فلا بد ان يكون الامكان وان كان امرا غير موجود ثبوتيا

اذ لو كان منفيا لم يكن بين ثبوت الامكان للشيء وسلبه عنه فرق لان المنفي في نفسه منفي بالنسبة الى كل

شيء ولا يلزم من كونه غير موجود كونه منفيا فيثبت موصوفه لان اتصاف غير الثابت بالثابت

محال فرد بان قلنا ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم ان لو كان يجب الخارج

وانما هو عند العقل والا انتقض بالممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد

في حيزين لتمايز بعضها عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منتفية قطعا وانتقض ايضا بالتركيبة

الخيالية فانها متمايزة وممكنة ايضا مع انها غير ثابتة وفاقا وان اريد في الذهن فلا يفيد وان الفرق

بين نفي الامكان عن شيء والامكان المنفي في نفسه على تقدير كونه منفيا غير ثابت في الخارج اصلا بل بحسب

اعتبار العقل ثابت ايضا لان الفرق على تقدير كونه ثبوتيا فان معنى امكانه لا انه متصف بصفة غير ثبوتية

هي الامكان ومعنى لا امكانه لم سلب تلك الصفة عنه فلا يلزم من كونه غير ثبوتي سلب الامكان عن

الممكن وقولكم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته في نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج

(فما لا يكون ثابتا في نفسه)

كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء لا موجود واجتماع

النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية ثم كل من الوجود

والعدم قد يقع محمولا كقولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كقولنا

كقولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم شاعرا او يكون غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان وفي

ع وقد يكون سلبا وهو

يكون ما يصدق عليه في الخارج

كم بان يعد ذلك للقطع بان

م عنوان الموضوع مغايرا

فحدان يجب الذات للقطع

ع لا يخلو عن المحمول ونقيضه

يكون صحيحا اي صدقا

اذ قد لا يتحقق لهم فلا

قع بل صدقه يكون بمطابقته

قوله العلم ادراك البصيرة المشابه الخ الظاهر ان المشابه صفة لادراك البصيرة لاخراج ادراك البصيرة الذي لا يكون مشابها لادراك البصر اعني ما يكون فيه تشبيه ولكن يرد ان يفيد تعريف للعلم بكب من المشترك والمجاز والكلام في المثال المفيد حرفيته فالوجه ان يجعل قوله ادراك البصيرة عطف بيان في العلم لتعيين المعنى المراد فانه قد يطلق على الملكة وعلى المعلوم وقوله المشابه خبر له وبين بل هو ما في شرح المقاصد اما المثال فهو ان ادراك البصيرة مشابه لادراك الباصرة عبد الحكيم

العلم الحادث ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق فاذ لم يكن تحصيله مقدورا ولم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها تحصل بمجرد الاحساس المقدور وما يتوقف على امور غير مقدورة لانعلم ماهي ومتى حصلت واين حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا والبديهي ما يثبت بمجرد العقل اي يثبت بمجرد التفات اليه من غير استعانة بحس او غيره فتصور كان او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح شرح مواقف

لانه الذي لا يكون تحصيله مقدورا بان لا يكون له سبب مقدور ومن علم وجوده وعدمه وذلك بان لا يكون له سبب بل وجد ومن القبيل الثاني او يكون له سبب بل وجد كلوح لا يكون مقدورا كالحيا والتوجيهات والعاديات فافهم فانه زل فيه اقدام عبد الحكيم

ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان مواقف

ان قلت الوجدان ليس لحجة على الغير قلت المتكلم اما مع معاند يجحد الحق مع عرفانه فيعرض عنه لان المكابرة ليست بباب المناظرة واما مع من يعني ما ذكره فيفهم معناه فيرجع الى وجدانه ويعرف عن انكاره كذا ذكره الشيخ في حواشي شرح المختصر ومن هنا نعلم ان التمسك بالوجدان تارة يسمع في باب المناظرة واخرى يعد دليلا ليس لحجة على الغير وكان السر في ذلك ان الاحكام متفاوتة جلاء وخفاء في يقين من حكم القبول وعدمه ومن هنا ترى ان يرد دعوى الضرورة تارة بانها لا تسمع في محل النزاع واخرى يحكمون بها ويعدون انكارها مكابرة كما يظهر للمتدرب في مباحثهم ثم من المعلوم ان ما نحن فيه من المقام الذي يقبل فيه عبد الحكيم

بنفي الامر والمراد بالامر الشيء وبالنفي الذات ومعناه ما يفهم من قولنا ثبت الامر كذا في نفسه اي في

حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن حكم الحاكم وادراك المدرك **فصل في الماهية اخرها مباحثها**

عن مباحث الوجود والعدم لان البحث عنها من حيث انها صالحة لعروضها احدهما وهي لهذا الاعتبار متأخرة

عنهما وهي تعرف بما يحاب عنه ما يجاب به عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب

في نفسه وسلبه عنه ثابت والا لم يكن الممكن ممكنا فلابد ان يكون الامكان وان كان امرا غير موجود ثبوتيا

اذ لو كان منفيا لم يكن بين ثبوت الامكان للشيء

شيء ولا يلزم من كونه غير موجود كونه منفيا فتد

محال فرق بين قلنا ان اريد ان التميز يقتضي الثبو

وانما هو عند العقل والا انتقض بالمنفيات كتميز

في حيز بل تمايز بعضها عن البعض وعن الامور

الثابتة فانها متمايزة و ممكنة ايضا مع انها غير

بين نفي الامكان عن شيء والامكان المنفي في نفسه

اعتبار العقل ثابت ايضا لا فرق على تقدير كو

هو الامكان ومعنى لا امكان له سلب ذلك الـ

قوله اي الانكشاف تاما فان قلت التجليس الانكشاف ملم فالتقييد به عنايته في التعريف وذا غيره جائز قلت لم يسلم فالمتبادر منه العلم الكامل منه وحمل التعريف على المتبادر مما يجب نعم يرد ان فيه جهالة لان تمام عبارة عن اي شيء غير معلوم والانكشاف بلا دغدغة حالة موجودة في التقليد والجهل المركب والجواب انه عبارة عما لا دغدغة فيه لا حالا ولا مآلا فان قلت انتفاء ذلك غير معلوم في المآل غير معلوم قلت ما يعلم منه عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه

حسن جلبي

الممكن وقولكم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته في نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج

(فما لا يكون ثابتا في نفسه)

كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء لا موجود واجتماع

النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية ثم لا من الوجود

والعدم قد يقع محمولا كقولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كقولنا

كقولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم شاعرا او يكون غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان وفي

الاعيان او الاذهان ثم الحمل قد يكون ايجابيا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبيا وهو

الحكم بانتفائه عنه ويفتقر الحمل الايجابي الى اتحاد الطرفين ذاتا وهوية بمعنى ان ما يكون ما يصدق عليه في الخارج

او الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان

هذا لا يصح في الموجودين المتمايزين ذاتا والى تغايرهما مفهوما بمعنى ان يكون مفهوم عنوان الموضوع مغايرا

لمفهوم المحمول ليفيد فائدة يعتد بها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات للقطع

بعدم الفائدة في مثل الارض ارض والسماء سماء ثم اعلم ان الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول ونقيضه

لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما فلا يلزم التناقض ولا كون الحمل لغوا هذا ثم الحكم قد يكون صحيحا اي صادقا

وقد يكون فاسدا اي كاذبا وباطلا وليس صدق الحكم وصحته بمطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفاه

في الخارج ولا بمطابقته لما في الذهن لانه قد يرتسم فيه الاحكام الغير المطابقة للواقع بل صدقه يكون بمطابقته

لما في نفس الامر والمراد بالامر الشيء وبالنفس الذات ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه اي في

حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن حكم الحاكم وادراك المدرك

فصل في الماهية اخرناها

عن مباحث الوجود والعدم لان البحث عنها من حيث انها صالحة لعروضهما احد بهما وهي تتبع الاعتبارات او

هنا لابد منه لما تقدم ملاحظة عن ما لا عليه ان ما يجاب به الشيء يجاب عن السؤال بما هو كان الكلية ما به يجاب

عن السؤال بكم وبه قد توخذ بشرط شئ اى المقارنة للعوارض فتسمى المخلوطة لخلطها مع العوارض ولا خفاء في وجودها

فان وجود الاشخاص في الخارج بالى كزيد وعمرو من افراد الانسان وقد توخذ بشرط لا شئ اى الخلو عن العوارض واللواحق

وتسمى المجردة لتجردها عنها ولا توجد في الاذهان فضلا عن الاعيان لان الوجود في الذهن سوار لحقت العوارض

او قيدت بالخارجية من العوارض فان الكون في الذهن من العوارض التي لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج

اذ العوارض الذهنية ما جعله الذهن قيدا للشئ بان يعتبر له عارضا ويلاحظه والشئ الذي نفرضه موجود

في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبر الذهن عارضا له وانما الحكم عليها بانها تسمى لنا

وجودها ولا حكم على الشئ الا بعد تصوره فلانك اذا تصورتها كانت من حيث ذاتها مجردة ومقابلة للمخلوطة

ومن حيث وجودها في الذهن قسما من المخلوطة فيصح الحكم عليها بانها تسمى له الوجود من حيث ذاتها وقد توخذ

لا بشرط شئ من مقارنة العوارض والتجرد عنها وهي اعم من المخلوطة والمجردة لصدقها عليهما فوجود صدق الحكم

على المقيد فتوجد الماهية لا بشرط في الخارج لكن لا بنفسها اى بنفس المخلوطة في الخارج لا جزءا منها فيه لتعلم التمايز

بينهما فيه اذ ليس الموجود من الانسان الا زيدا وعمرا وغيرهما من الافراد [illegible] في الخارج انسان مطلق واحد

مركب منه ومن الخصوصية التي بها التشخص والا لما صدق عليه المطلق لامتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بوجب

الوجود للكل عليه وانما ذلك التمايز بين المطلق والمقيد في العقل دون الخارج ثم اذا اعتبرت المأخوذة

لا بشرط شئ معروضة للكلي المنطقي اى المعتبرة كذلك والتذكير باعتبار الخبر وهي الكلي الطبيعي وانما

وانما يوجد منه المعروض بمعنى الماهية المعروضة للكلي دون الكلي العارض لها المنافي للتشخص اللازم للوجود الخارجي

فان قيل كان ينبغي ان لا يوجد المعروض ايضا لان الكلي العارض له ينافي ذلك قلنا انما يوجد مجردا عن العوارض

المانعة من الكلية والجنسية والنوعية ونحوها فانها عوارض ذهنية مانعة من الوجود فما اشتهر ان الكلي

الطبيعي موجود في الخارج معناه ان ما صدق هو عليه وهو المأخوذ لا بشرط شئ موجود فيه ووجوده فيه انما

هو عند عروض التشخص فالموجود حقيقة هي المخلوطة وهي الافراد وتانيث الضمير اما باعتبار الخبر او لكون

[illegible] المعنى الكلي العقلي ثم ما

[illegible] شرح جميع انه يزيد

[illegible] جزء للتشخص اى

[illegible] امتناع تحقق الكلي

[illegible] الحلو وهو الاتحاد

[illegible] الحيوان والناطق

[illegible] كون معنى شئ كان لم

[illegible] وكل جزء الاب

الماهية اما بسيطة لا جزء [illegible]

والماهية كالانسان مثلا يقبل الشركة اى لا يمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون الشخص المخصوص [illegible]

عن السؤال بكم وهو قد تؤخذ بشرط شيء اى المقارنة للعوارض فتسمى المخلوطة لخلطها مع العوارض ولا خفاء في وجودها

فان وجود الاشخاص في الخارج كزيد وعمرو من افراد الانسان وقد تؤخذ بشرط لا شيء اى الخلو عن العوارض واللواحق

وتسمى المجردة لتجردها عنها ولا توجد في الاذهان فضلا عن الاعيان لان الوجود في الذهن سوار الحقت العوارض

او قيدت بالخارجية من العوارض فان الكون في الذهن من العوارض التي لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج

ان العوارض الذهـ...

في الذهن عرض له ...

وجودها ولا حكم عل...

ومن حيث وجودها ...

لابشرط شيء من عوارض ...

على التقييد فتوجد ...

بينها فيه اذ ليس ال...

ركب منه ومن الكل...

الوجود للكلي قليه ...

لا بشرط شيء موجود ...

والحق ان معنى الحق يمكننا للعقل با لفرق بين انتفاء قابلية امكان لا اى الامكان المنفي

فرضا للشيء ولا امكان له اى نفي الامكان عنه مع انه لو كان الامكان عدميا

لم تكن بينهما فرق لعدم التمايز بين الاعدام ولان المنفي في نفسه منفي با

لنسبة الى كل شيء وفي بعض النسخ للزوم عدم الفرق على تقدير كون الا

مكان عدميا بين امكانه لا بالتفسير المذكور ولا امكان له لما سبق

لكن الفرق ثابت بالضرورة الا ان فيه بحثا بالاختصار وذكرت

تفصيله في حاشية اخرى

اف عبد الله

وانما يوجد منه المعروض يعني الماهية المعروضة للكلي دون الكلي العارض لها المنافي للتشخص اللازم للوجود الخارجي

فان قيل كان ينبغي ان لا يوجد المعروض ايضا لان الكلي العارض لم ينافي ذاته قلنا انما يوجد مجردا عن العوارض

المانعة من الكلية والجنسية والنوعية ونحوها فانها عوارض ذهنية مانعة من الوجود فالحاصل ان الكلي

الطبيعي موجود في الخارج معناه ان ما صدق هو عليه وهو المأخوذ لا بشرط شيء موجود فيه ووجوده فيه انما

هو عند عروض التشخص فالموجود حقيقة هي المخلوطة وهي الافراد وتانيث الضمير اما باعتبار الخبر او لكون

المرجع عبارة عن الماهية واما المأخوذة مع عارض الكلية فلا توجد كالمجموع المركب منهما اعني الكلي العقلي ثم ما
الكلية ب

ذكر من معنى الماهية بشرط لا شيء هو المشهور وقد يقال والقائل ابن سينا الماهية بشرط لا شيء بمعنى ان يؤخذ

عليها كل ما يقارنها اى يعتبر الامور المنضمة اليها زائدة عليها فتكون بهذا المعنى مادة وجزءا للشخص اى

المجموع المركب من الماهية وما يقارنها متقدما عليه في الوجودين الخارجي والذهني فيمتنع امتناع حمل الكل

بدون الجزء فالماهية من المتقدم هو المتقدم بالطبع ولا يصح حمله على الشخص لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد

في الوجود مثلا الحيوان اذا اخذناه بشرط ان لا يكون معه النطق كان جزءا ومادة للمجموع المركب من الحيوان والناطق

ولا يحمل عليه واذا اخذناه بشرط ان يكون معه الناطق كان نوعا واذا اخذناه لا بشرط ان يكون معه شيء كان له

جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينه وبين ما يقارنه وان يعتبر اتحادهما فالحيوان الاول جزء الانسان

متقدم عليه في الوجودين ولا يحمل عليه والثاني نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه ثم الماهية اما بسيطة لا جزء

انما النقطة واما ركبة فتانيها الالجسم ولا خفاء في وجود الماهية المركبة ويلزم منه وجود البسيطة اذ لابد من انتهائها الى البسيطة

لان الواحد مبدء المتعدد كان الوحدة مبدء التعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه واحد

كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد اى امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام

اولا ثم التركيب قد يكون حقيقيا بان يحصل من عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة بلوازم وآثار وقد

يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة ومن بحاء ... بانه ثم

اسم كالعسكر واحتياج بعض الاجزاء الى البعض في المركب الحقيقي ضروري اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل

منها ماهية واحدة وحدة حقيقية ثم الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط

العنصرية وما يتقوم بها من الصور المعدنية والنباتية والحيوانية اذ الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس

وقد يكون من الجانبين كالهيولى والصورة فتحتاج الهيولى الى الصورة من حيث ان بقاء الهيولى بالصورة والصورة

الى الهيولى من حيث ان تشخصها بالهيولى كذا قالوا بخلاف المركب الاعتباري فانه قيل احتياج الهيئة الاجتماعية

الى الاجزاء المادية لازم قطعا قلنا الصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق

لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد ولو جعلت الهيئة جزءا من العسكر لم يكن العسكر امرا

معدوما في الخارج لان ما جزؤه عدمي فهو عدمي قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم انهم اختلفوا

في الماهيات الممكنة انها مجعولة بجعل الجاعل اولا وفي هذه المسئلة اقوال وما اختاره المصنف ان المراد

من المجعولية الاحتياج الى الفاعل ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل من لوازم الهوية دون الماهية

فمن قال بمجعولية الماهية اراد انها تعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء وهو عروضها للهوية ومن قال لا

بمجعولية الماهية وقال انها ليست بمجعولة اراد انها اى المجعولية من لوازم الوجود وعوارض الهوية كتناهي الاجسام

فانه ليس من لوازم ماهية الجسم حتى لو تصورنا جسما غير متناه كان جسما لا من لوازم الماهية كزوجية الاربعة

فانها من لوازم ماهية الاربعة حتى اذا تصورنا اربعة ليست بزوج لم تكن اربعة والا يكن مراد النافي ما ذكر لم يكن

للنزاع وجه فان احتياج الممكن الى العلة ضروري فعلى ما ذكر يكون الخلاف لفظيا ولما فرغ من مباحث الوجود

والماهية شرع في لواحقهما فقال **فصل في التشخص** تعين الشيء كما في شرح المقاصد غير ماهيته

ووجوده ووحدته ثم تكون لازمة بهذه الامور تغاير ما بينه وبين غيره بخلاف التشخص ولذا يصدق قولنا الكلي

ماهية وموجود وواحد ولا يصدق انه متشخص فان كان التعين او التشخص مفهوما كليا صادقا على الكثرة وبين

التشخص والتميز عموم من وجه لصدقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبرت مشاركتها في الماهية فتصدق ان كلا منها

متشخص في نفسه ومتميز عن غيره ويصدق التشخص بدون التميز حيث لا تعتبر المشاركة وبالعكس على تميز

الكليات كالانواع المندرجة تحت جنس واحد ... ثم اعلم انهم اختلفوا في ان التشخص وجودي او عدمي حقيقي

او اعتباري فلا بد في تحقيق ان ما هو من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فنقول افراد النوع انما تتمايز

بعوارض ... تلك العوارض الى ما يفيد الامتياز وامتناع الشركة الا كانت الافراد من الموجودات

الى رجة فيعد تلخيص ان المراد من التعين والتشخص هو نفس الماهية الحاصلة بالعوارض او ما يفيد بها اى
العوارض نفسها او كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة اى ان يشترك فيه او عدم قبولها لها اى للشركة وبعد تلخيص ان
المراد بالعدمى هو المعدوم او العدم المطلق او المضاف الى المركب مع وجودى كعدم البصر عما من شانه ان يكون
بصيرا او غير المركب كعدم قبول الشركة او ما يدخل فى مفهوم العدم ككون الشئ بحيث لا يقبل الشركة وان المراد من
الوجودى ما كان بخلافه نحو الموجود او الوجود مطلقا او المضاف او ما لا يدخل فى مفهوم العدم والعبرة بالمعنى حتى
ان التعين عدمى وان اللاتعين وجودى وبعد تلخيص ان المراد من الحقيقى ما له ثبوت فى نفس الامر اى فى حد ذاته
من غير ملاحظة فرض وتقدير من العقل وان المراد من الاعتبارى ما كان بخلافه بمعنى ما لا تحقق له الا بحسب فرض
العقل لا يشتبه ان التعين وجودى او عدمى حقيقى او اعتبارى فلا خفاء فى ان العوارض وجودية والماهية
اعتبارية وكون الفرد بحيث لا يقبل الشركة او عدم قبولها لها عدميان وايضا لا يشتبه عليك انه اى التعين لا [illegible]
ليحصل بانضمام الكلى الى الكلى لان كلا من المنضم والمنضم اليه يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين والتعين على ما
تقدير لابد فيه من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل ذلك فهو انما يستند الى الفاعل القادر المختار كغيره من
الممكنات على ما هو عندنا من استناد الكل اليه تعالى او الى الوجود الخارجى عند بعض للقطع بان الماهية اذا
تحققت فى الخارج لا تقبل الشركة وانما تقبلها فى العقل فان قيل فيلزم ان لا يتعدد التعين لان الوجود امر
واحد ومقتضى الواحد لا يكون الا واحدا اجيب بان الوجود وان كان بحسب المفهوم واحدا لكن تتعدد افراده

بحسب الازمنة والامكنة وسائر الاسباب وبعد اعترضوا بان الدوران لا يفيد العلية فان قيل
لمن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجى مع قطع النظر عن جميع ما عداه قلنا قطع النظر عن الشئ لا يوجب
انتفائه او الى اسباب اخر كما ذهب اليه الفلاسفة من ان التعين قد يستند الى نفس الماهية فيحصر
نوعها فى الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذى علل بها ولم يكن ان يوجد منها تعين آخر والا
انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها معللا بها واما
اذا كانت الماهية متعينة فى ذاتها ممتنعة فى نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رايهم فلا يتصور
هناك تعدد اصلا او الى المادة المتخصصة اما بالذات كهيوليات الافلاك فان هيولى كل فلك
متخصصة فى نفسها ومتمايزة عن هيولى فلك آخر واما بما يلحقها من العوارض المتعينة فى نفسها [illegible]
بسبب تعاقب الاستعدادات كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها تخصصها وتعددها
باعراض تلحقها بسبب تعاقب استعدادات مختلفة بسبب القرب والبعد من الفلك

فصل

فى بيان الوجوب والامتناع والامكان وهى من الامور العارضة للماهية بالقياس الى الوجود
لا القدم والحدوث كما سيجئ ان شاء الله تعالى وهى معقولات اى معان عقلية

فصل

فى نسبة المفهوم
الى الهلية البسيطة اى وجوده فى نفسه كان يقال هل العنقاء موجود او مركبة اى وجوده لامر كان يقال
هل الحركة دائمة قال فى شرح المقاصد ان الهل اما بسيطة يطلب بها وجود الشئ فى نفسه او مركبة

يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لا مرحصل في العقل معان هي الوجوب

والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطة الوجود اما على وجه الوجوب

كقولنا صانع العالم موجود والاربعة يوجد لها الزوجية او على وجه الامتناع كقولك شريك الباري

موجود والاربعة يوجد لها الفردية واما على وجه الامكان كقولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة

والباء واللام في صلة كلمة كثيرة وهذه الامور الثلثة تتصور بها ضرورية لا تحتاج الى التعريف والتنبيه

بمثل ضرورة الوجود للوجوب وضرورة العدم للامتناع ولا ضرورة بهما للامكان لفظي يقصد به تفسير

مدلول اللفظ وضرورة التصور انما تغني عن التعريف المعنوي ويقسم كل من الاوليين يعني الوجوب والا

متناع دون الاخير اعني الامكان لانه ذاتي ليس الا والامكان الشيء واجبا او ممتنعا اي ضروري الوجود

او العدم بالذات ولا ضروري الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات ويتحقق معنى الانقلاب الى

الذاتي والغيري لان ضرورة وجود الشيء اولا وجوده في نفسه او ضرورة وجوده لشيء اولا وجوده

له ان كانت بالنظر الى ذات الموضوع كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية

للاربعة وعدم الفردية لها فذاتي والا فغيري فالموصوف بالذاتي من الواجب اي الموصوف بالوجوب

الذاتي هو اما واجب الوجود لذاته كما اذا اخذ الوجود محمولا وهو الله تعالى او واجب الوجود لشيء

آخر هو الموضوع كما اذا اخذ رابطة بين المحمول والموضوع كزوجية الاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة

الاربعة وواجبة الوجود لها نظرا الى نفسها من غير احتياج الى امر آخر والموصوف بالذاتي من الممتنع اي الموصوف

بالامتناع الذاتي هو اما ممتنع الوجود لذاته كما اذا اخذ الوجود محمولا كشريك الباري او ممتنع الوجود لشيء

آخر هو الموضوع كما اذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول كفردية الاربعة والموصوف بالغيري من الواجب كمكن بعد

هو واجب الوجود حال وجوده ومن الممتنع كمكن هو ممتنع الوجود حال عدمه ثم الامكان بالمعنى المذكور

هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود مع قطع

النظر عن جانب العدم فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع او بمعنى سلب ضرورة العدم مع

قطع النظر عن جانب الوجود فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب فيسمى بالامكان العام

لعمومه الخاص وضرورية الطرف الآخر وقد يعتبر الامكان بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء

في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلما كان الشيء اخلى من

الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي

والحال فانه قد تحقق فيهما احدهما ويسمى بالامكان الاستقبالي وقد يعتبر بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشيء

من الصور والصفات والاعراض باعتبار تحقق الشرائط شيئا فشيئا ولا تنتهي الى حد الوجوب الحاصل

عند تمام العلة فتتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه كاستعداد الانسانية

الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وهذا الامكان ليس لازما للماهية لانه يوجد بعد العدم ويعدم بعد الحصول

بعض الشرائط والاسباب ويعدم بعد الوجود لحصول الشيء بالشرائط بالامكان الاستعدادي وبهذا المعنى
الاعتبار للامكان مرادين فان كل حادث مفتقر الى مادة قديمة اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة اخرى
وبهذا يندفع تكون تلك المادة محلا للامكان فان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل
ممكن فله امكان وهو وجودي وليس بجوهر لكونه اضافيا فيكون عرضا ويستدعي محلا موجودا ليس نفس ذات
الحادث لامتناع تقدمه على نفسه ولا امرا منفصلا اذ لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا
به وهو المعني بالمادة ويفتقر الى مدة سابقة على وجوده بها يكون تعاقب الحوادث على المادة من الشرائط والا
سباب وانما يتم قوله ايضا الافتقار لو سلم ان كل حادث بهذا المعنى يعني بالامكان الاستعدادي ممكن لكنه غير
مسلم وليس في هذا تخلص من الانقلاب لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن
وهو لا ينفيه عن الحادث وهو لا يقتضي محلا موجودا والا لم يكن للممكن حال عدمه فلم يكن لازما لماهية الممكن ثم
الحكم باحتياج الممكن في وجوده وعدمه الى المؤثر ويلزمه الحكم بامتناع ترجيح احد طرفيه اللذين هما متساويان
لا ترجيح لاحدهما على الآخر بلا مرجح من خارج ضروري بعد تصور طرفي الحكم من غير افتقار الى دليل فان معنى الممكن
ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج الى الامكان وجوده وعدمه لا يكون لذاته بل لامر خارج فان
قيل يمكن ان يقال وقوع الممكن لا لذاته ولا لامر خارج بل بمجرد الاتفاق قلنا بطلانه بظهور ببادي النظر ولهذا
يحكم به الصبيان لا يتأتى منه النظر وهذا الترجيح المذكور الذي قلنا بامتناعه غير ترجيح المختار احد المتساويين على

على الآخر بلا مخصص وداع اليه بل بمحض الارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص كالهارب من السبع يسلك احد الطريقين
المتساويين في الافضاء الى المطلوب الذي هو النجاة وكالجائع يأكل احد الرغيفين المتساويين فنحن لا نقول بامتناعه
فضلا عن كونه ضروريا ولا يلزم من جوازه جواز الترجيح الذي قلنا بامتناعه اذ المقابل هنا مرجح على الترك

لان عدمها حال عدمها اجتماع النقيضين وكذا وجودها حال وجودها فصل بهذا ثم كما ذكر احتياج الممكن الى
المؤثر اراد بيان صفته المحوجة فقال والمحوج هو الامكان او الحدوث فيه خلاف فذهب الى الاول الحكماء
وبعض المتكلمين والى الثاني قدماء المتكلمين وللاول وجهان الاول انه اذا لاحظ العقل كون الشيء غير مقتضي

بعض الشرائط والاسباب وبعدم بعد الوجود لحصول الشيء بالشوق الى الامكان الاستعدادي وبهذا المعنى

الاكثر للامكان مرادين فان كلما حادث مفتقر الى مادة قديمة الانفكاكات حادثة لاحتياجه الى مادة اخرى

وبهذا فيستحيل تكون تلك المادة محلا للامكان فان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ...

ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ويمتنع الاحتياج الى الكلام وجوده وعدمه لا يكون لذاته بل لامر خارج فان

قيل يمكن ان يقال وقوع الممكن لا لذاته ولا لامر خارج بل بمجرد الاتفاق قلنا بطلانه يظهر بادنى التفات ولهذا

لكم ... ولا يتاتي منع النقض وبهذا الترجيح المذكور الذي قلنا بامتناع تخلف الترجيح في احد المتساويين على

الاخر بلا مخصص وداع اليه بل بمحض الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص كالهارب من السبع يسلك احد الطريقين

المتساويين في الافضاء الى المطلوب الذي هو النجاة وكالجائع يأكل احد الرغيفين المتساويين من غير داع فيقول بامتناع

ففضلا عن كونه ضروريا ولا يلزم من جواز الترجيح الذي قلنا بامتناعه اذ الفعل هنا يترجح على الترك

فان الهارب بارادته يرجح سلوك احد الطريقين على ترك سلوك الاخر غاية الامر انه لا يكون الى الفعل داع

باعث للفاعل عليه فان قيل لا يخلو اما ان يكون التاثير حال الوجود او العدم لكن التاثير حال الوجود تحصيل

الحاصل وايجاد الموجود وذلك باطل وكذلك في حال العدم لانه جمع بين النقيضين يعني وجود الشيء وعدمه

فامتنع التاثير مطلقا قلنا نختار ان التاثير والايجاد حال الوجود الحاصل بهذا الايجاد ولا محالة في ايجاد الموجود

بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التاثير زمانا وبهذا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه

وانما الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل اخر غير هذا التحصيل وقد يختار ان التاثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين

النقيضين لان ان الاثر عقب ان التاثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى امتناع

التخلف انه لا يتخلل آن ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا تحدث صفة في نفسها اصلا لكونه ما يحصل ... وبهذا الصلح

لان عدمها حال عدمها اجتماع النقيضين وكذا وجودها فحصول الى صلح بهذا لما ذكر احتياج الممكن الى

المؤثر اراد بيان صفة المحوجة فقال والمحوج بين الامكان او الحدوث فيه خلاف فذهب الى الاول الحكماء

وبعض المتكلمين والى الثاني قدماء المتكلمين والى الاوجهية فالاول انه اذا لاحظ العقل كون الشيء ممتنعا مقتضى

للوجود والعدم بالشكل الاول انه حكم بان كلا من وجوده وعدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ

كونه مسبوقا بالعدم اولا وقلنا ان العقل اذا لاحظ كون الشيء ما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم

الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون الموجب هو الامكان لانه كيفية نسبة الوجود

الى الماهية والنسبة متاخرة عن المنتسبين فيكون متاخرا عن الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الاحتياج واجيب

بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود وليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا تتصف الماهية

ووجودها بالامكان قبل ان تتصف به واما الحدوث فلا تتصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة

قال في شرح المقاصد والحق ان العلية انما هي بحسب العقل بمعنى ان العقل يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم

بالاحتياج لا بحسب الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث فيتحقق الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في

الابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام القائلين بان الموجب هو الامكان اظهر بالقبول انتهى وانت خبير بان

الاحتياج ثابت للممكن في نفس الامر مع قطع النظر عن حكم حاكم فلابد لثبوته في الممكن دون الواجب والممتنع

من سبب فيه دونهما والكاشف انه الامكان دون الحدوث لاحتياج الممكن الى مرجح خارج وان فرض قدمه وبهذا يظهر

ان كلام الفريقين في الاثبات مغالطة واما في الابطال فكلام القائلين بان الموجب هو الامكان اظهر بالقبول

فكيف ما في شرح المقاصد ثم اعترض بانه لو كان الموجب هو الامكان لاحتاج حالة البقاء لدوام المعلول بدوام

العلة فالتاثير اما في الوجود وقد حصل فيلزم تحصيل الحاصل لحصوله سابقا واما في امر متجدد فهو تاثير

في حال البقاء اعني الممكن فيلزم استغناؤه عن المؤثر ولا يحتاج ايضا في عدمه لاستواء نسبة الوجود والعدم الى

ذات الممكن مع انه نفي محض لا يعقل له مؤثر والجواب ان معنى الاحتياج الى المؤثر ... اما توقف الوجود

قال المحقق الجرجاني السبب بين الحدوث وقيل بين الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزءا من العلة المحوجة وقيل بين
الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها وتاثيرها وقيل الحق الحقيق قال الامام
الرازي لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له فكان متاخرا عن الحدوث
عن الوجود لان صفة الشيء متاخرة عنه وهو متاخر عن تاثير العلة المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشيء ما لم
يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع المتاخر عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير
كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا تاخره عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول وبمراتب ثلث وعلى
على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب
والمال في المعنى واحد فان المعنى ولا يخفى ان ما ذكره بعض الفضلاء من ان هذا نشأ من اشتباه الامور الذهنية
بالخارجية وتنزيلها منزلتها لانه لم يرد به ان الحدوث علة الحاجة او شرطها الا ان حكم العقل بالحاجة
للممكن الحادث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه لان الحدوث علة في الخارج للحاجة فيوجب
الحدوث في الخارج اولا فتوجب الحاجة فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان لا يتصور كون
احدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب

في امتناعه بدون له

الى العدم العلة والتأثير

تأثيرا في البقاء بل التأثير

فان اما توقف الوجود

سواء ولا تتعلق ولو

دفعه عن انتفاء

لعنى ايضا لانه تنتهي

كالوجود مثلا لاستلزام

نوع الطرف الآخر اما

الى الاولى متوقفا

ثبت انه لا يلزم من

توقف الوقوع عليها من توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية لان المراد بها ما يجري منها الى حد الوجوب

للوجود والعدم بالنظر الى ذاته حكم بان كلا من وجوده وعدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ

كونه مسبوقا بالعدم اولا وكذلك في ان العقل اذا لاحظ كون الشيء ما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة ترجح من العدم

الى الوجود وان لم يلاحظ كونه في

الى الماهية والنسبة متاخرة عن ا

بان الامكان متاخر عن الماهية فـ

ووجودها بالامكان قبل الاقتضاء

قال في شرح المقاصد والحق ان

بالاحتياج لا يجب الى سبب بان با

الابطال معا للحصول الى الاثبات

الاحتياج ثابت للممكن في نفس ا

اسيقصر دونها والكاسب انه الامكا

ان الكلام الذي فيه في الاثبات معا

نقل ما في شرح المقاصد ثم اختاره

العلة فالتاثير اما في الوجود وقد حصل فيلزم تحصيل الحاصل لحصوله سابقا واما في امر آخر متجدد فيكون تاثيرا

[illegible]

شرح مواقف

[illegible]

حسن چلبي

والحق ان معنى الذي يكفي للفرق بالفرق ثم اتفاقا بان امكانه لا من الامكان المنفي قرينا للشيء والامكان له اي نفي الامكان عنه مع انه لو كان الامكان عدميا لم يكن بينهما فرق لعدم التمايز بين الاعدام ولان المنفي في نفسه منفي بالنسبة الى كل شيء وفي بعض النسخ للزوم عدم الفرق على تقدير كون الامكان عدميا بين امكانه لا بالتفسير المذكور والامكان له لما سبق لكن الفرق ثابت بالفرق ثم الاتفاقية فيثبت بالاختصاص وذكرت تفصيله في حاشية اخرى

الى عبد الله

رحم الله الفقير اليه الشريف الله [illegible]

في غير الباقي اعني الممكن فيلزم استغناؤه عن المؤثر ولا صحة في البقاء عدمه لاستواء نسبة الوجود والعدم الى

ذات الممكن مع انه نفي محض لا يعقل له مؤثر والجواب ان معنى الاحتياج الى المؤثر [illegible] اما توقف الوجود

او العدم ابتداء او توقف استمرارهما حال البقاء على امر ما من وجود العلة وانتفائها بمعنى امتناعهم بدون ذلك

ذلك واستمرار الوجود ليس الا وجودا بالاضافة الى الزمان الثاني والحاصل ان عدم المعلول لعدم العلة والتاثير

حال البقاء ليس في الباقي بمعنى جعله موجودا حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا في امر آخر حتى لا يكون تاثيرا في الباقي بل التاثير

انما هو في الباقي بمعنى انه يديم له الوجود والنسخ التي رأيتها هكذا ومعنى الاحتياج حال البقاء اما توقف الوجود

او العدم الخ وهو سهو من قلم الناسخ ثم الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته سواء ولا تعلق اولوية

بالذات لاحد الطرفين من الوجود والعدم الا بمعنى ان الممكن قد يكون اذا لاحظ العقل وجد فيه نوع اقتضاء

للوجود او العدم لا الى حد الوجوب والا لزم كونه واجبا او ممتنعا وهي اي الاولوية بهذا المعنى ايضا لا تنتهي

الى حد الوجوب منتفية لا تتحقق في الممكن والا لما تحقق الطرف الآخر الذي ليس له الاولوية كالوجود مثلا لاستلزامه

انتفاء الطرف الآخر اعني انتفاء الاولوية الذاتية من الطرف الذي له الاولوية وذلك لان وقوع الطرف الآخر اما

ان يكون بلا سبب مرجح فيلزم ترجيح المرجوح واما ان يكون بسبب يرجحه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا

على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب والجواب انه لا يلزم من

توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية لان المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب

وذلك لا يستلزم وقوع ذلك الطرف البتة منافيه ووقوع الطرف الآخر واقول معنى الاولوية بالنظر الى الذات
على ما ذكر من اقتضاء الذات احد الطرفين دون الآخر والاقتضاء والا انتهى الى حد الوجوب اذ لم يمنع مانع
خارج عن الذات بل مانع من وقوع مقتضاه والا لم يكن اقتضاء هذا خلف وايضا لما كان هذا الطرف راجحا فلو لم يقع
بدون سبب لزم ترجيح المرجوح وان وقع لزم ان تكون هذه الاولوية كافية فيه فكان الوقوع بها لا بالآخر ولا
معنى للوجوب الا ذلك هذا خلف وذلك ان تقول انه لو كان لاحد الطرفين اولوية بالذات فاذا فرض الممكن وطبعه
لزم وقوع طرفيه الاولى بالضرورة فكان الطرف الاولى واجبا وقد فرض خلافه من الاولوية بالغير مطلقا وقيل
العدم اولى بالاعراض السيالة الغير القارة كالحركة والزمان والا لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء وغير
مستلزم له وماهية السيالة لاقتضائها التجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقيل
العدم اولى مطلقا اذ يكفي في العدم انتفاء جزء من العلة ولا يتحقق الوجود الا بتحقق تمام العلة فالعدم اسهل
ورد بان سهولة العدم بالنظر الى الغير لا تقتضي اولويته بالذات ثم لا محالة وجود الممكن محفوف بوجوبين كلاهما
بالغير الاول سابق على وجوده والثاني لاحق له اما الاول فلانه وان سلم اولوية لاحد طرفي الممكن ما لم يبلغ
ولم ينته الى حد يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغير لم يوجد لامتناع الترجيح بلا مرجح اللازم على تقدير عدم الانتهاء
الى حد الوجوب اما اذا لم يكن لاحد الطرفين اولوية فظاهر انه يلزم الترجيح بلا مرجح واما اذا كانت فلانه لعدم
انتهائها الى حد الوجوب يجوز الوقوع في وقت والعدم في آخر واختصاص احد الوقتين بالوقوع ترجيح بلا مرجح

مرجح واما الثاني فلانه حال الوجود امتنع العدم لامتناع الجمع بين الوجود والعدم وكذا عدم الممكن
محفوف بوجوبين كذلك بمثل ما مر وهذا لا ينافي الاختيار لان الاختيار من تمام العلة فلا يتحقق الوجوب
الا به وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه والثلثة اي الوجوب والامتناع والامكان
بل كل ما اي كل نوع يوصف اي فرد يفرض موجودا منه اي من ذلك النوع بمفهوم متعلق بيوصف اي بمفهوم ذلك
النوع فيوجد ذلك النوع في ذلك الفرد تارة على انه حقيقته واخرى على انه صفته كالقدم فانه لو وجد
فرد منه لوصف بالقدم والامكان حادثا ولا شك ان القدم صفة لازمة لموصوفها فاذا كانت مسبوقة بالعدم
كان الموصوف بها ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فانه لو فرض فرد منه موجود الحدث والا
كان قديما والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت كثيرة تنقسم الوحدة والكثرة فانها
لو وجدت لكانت كثيرة لانها مركبة من الوحدات والبقاء فانه لو وجد لكان باقيا والا انفصل بالفناء
واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا والنفي فانه لو وجد لكان له نفي آخر والموصوفية لانها لو كانت
موجودة لكانت موصوفة بالوجود فهناك موصوفية اخرى وقس على هذه المذكورات غيرها فانها
اعتبارات عقلية لا وجود لها والا لزم التسلسل في الامور الموجودة فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجوب
الوجوب مثلا عينه قلنا لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة واللازم باطل لان وجوب الوجوب
نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه ثم انه اعترض بانا نقطع بانه تعالى واجب وواحد

وقديم في الخارج لا في الذهن فقط بل كل من الوجوب والقدم والوحدة ثابت له تعالى قبل الاذهان والجواب ان

معنى كون الشيء واجبا في الخارج انه في الخارج بحيث اذا عقل مستندا اي منسوبا الى الوجود لزم في العقل معقول هو

الوجوب والحاصل له قبل الاذهان هو كونه بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو الوجوب وكذا البواقي

فصل في القدم والحدوث

والمتصف بهما حقيقة كما في شرح المقاصد هو الوجود واما الموجود

فباعتباره وقد يتصف بهما العدم القدم اما ذاتي او زماني لانه اما بمعنى عدم المسبوقية بالغير وهو الذاتي

او بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهو الزماني وكذا الحدوث اما ذاتي او زماني لكنه بالعكس بمعنى المسبوقية بالغير وهو

الذاتي وبالعدم هو الزماني فيكون الحادث بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني والمقول القديم بحسب الزمان اثبت

كان حادثا بالمعنى الاول لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقا ذاتيا ولا قديم بالذات سوى الله تعالى

ولا بالزمان سوى صفاته واما المعتزلة فانكروا ان يوصف بالقدم هو ما سوى الله تعالى انكارا بحسب اللفظ لكنهم

قالوا به معنى ولذا قال ولزم المعتزلة كثير من الاحوال فانهم اثبتوا له تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية

والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات واثبت ابو هاشم منهم حالة خامسة مميزة لذاته تعالى عن سائر

الذوات المساوية في الذاتية هي الالهية واجيب من جانب المعتزلة بان القديم موجود لا اول له وهذه الامور

التي اثبتوها احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في معنى

المشهور وعند الفلاسفة كثير لانهم زعموا ان العقول والافلاك وغير ذلك على التفصيل الذي ستطلع

عليه انشاء الله تعالى قدماء ولا يستند القديم الى المختار بمعنى لا يكون اثرا صادرا عنه لان الفعل الاختياري مسبوق با

لقصد والقصد الى الايجاد يقارن العدم اذ القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل ضرورة ورد بانه لم لا يجوز

ان يكون تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في الموجب بالذات بل نقول اذا كان القصد كافيا في

وجود المقصود كان مع المقصود زمانا وان لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ولا يكون عدمه اي

عدم القديم لكونه واجبا وامتناع عدمه ظاهر او مستندا اليه اي الى الواجب ايجابا وهو ايضا يمتنع عدمه لانه لما كان

من مقتضيات الذات ولوازمه لزم من امكان عدمه عدم الواجب وهو محال

خاتمة

زعمت الفلاسفة ان كل حادث اي موجود بعد العدم مسبوق بالزمان وبنوا على ذلك قدم الزمان وبينوه بان سبق عدم

الشيء على وجوده لا يعقل الا بالزمان وبناء مبنى البيان على ما ذهبوا اليه من ان اقسام التقدم والتأخر

والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة لانها اما ان تكون بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالشرف او بالرتبة فا

لتقدم والتأخر بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وبالطبع هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج لا بطريق

العلية والتأثير ولا يكون بينهما اقتران واجتماع كتقدم الجزء على الكل وبالزمان كتقدم الاب على الابن وبالشرف

كتقدم المعلم على المتعلم وبالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ محدود وهو اما الحسية بان يكون الحكم بالقرب

وتقدم البعض على بعضها ماخوذا من الحس لكونه في الامور الحسية او العقلية بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه في

الامور المعقولة وكل منهما يكون وضعا كتقدم الامام على المأموم وتقدم بعض مسائل العلم على البعض او طبعا

كتقدم الرونس على الرقبة وتقدم الجنس على النوع وفى علاحسن حال الحقيقة ومعلوم ان تقدم عدم الحادث

على وجوده لعدم الاقتران بينهما ليس الا بالزمان فيلزم قدم الزمان والمتكلمون منعوا الحصر وقالوا

ههنا قسم آخر مغاير للاقسام المتقدمة ذكره بقوله او بالذات كتقدم اجزاء الزمان بعضها على

بعض فانه كما انه ليس بالعلية والطبع والشرف والرتبة لعدم الاقتران والاجتماع ليس بالزمان

ايضا لان كلا من الامس واليوم مثلا زمان لا امر يقع في الزمان فسبق العدم اى عدم الحادث على الحادث

بعد الموجود بعد العدم لا يلزم ان يكون بالزمان ليلزم قدم الزمان لجواز ان يكون من قبيل تقدم

بعض اجزاء الزمان على بعض فان قيل التقدم والتأخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم

الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال مفهوم عدم الحادث بالنسبة الى وجوده

قلنا الحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم كما لا يلزم

ان يكون لكل حادث امكان استعدادي ليلزم قدم مادة له وتحقيق ذلك فتذكر **فصل** في الا

مور العامة العارضة للموجودات الاربعة والله بينه الوحدة والكثرة وهما من المعاني الواضحة البينة

للواحد وتفسير الوحدة بعدم الانقسام والكثرة بالانقسام لفظي ومعقوليتهما اى حملهما على افرادهما

بالتشكيك اما الوحدة فلان مفهومها متفاوت بالاولوية اذ الواحد بالشخص اولى بالوحدة من

الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس واما الكثرة فلان مفهومها في الاعداد اشد منه فيما دونه وقد

وقد يتحقق معروض منهما بان يكون واحدا من جهة وكثيرا من اخرى فتكون جهة الوحدة اى الجهة التي بها الصف

...بيتم وهو الواحد

...بيا كان كالفيل ل

...ضا لحق مقيا على افراده

...الوحدة او عارضا

...ع ان كانت جهته

...الانسانية فان الكل

...رض وهما عارضان

...واحد في البياض

...ة ولا ام عارضا

...نبة الملك الى المدينة

...ابداه وكذلك الملك

تعلق خاص بالمدينة بسبب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدن فذان التعلقان

نسبتان متحدتان في النسبة الى الله وليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما بل يعرضهما في التعلق بالملك والا

وقد يتحد موجب منهما بان يكون واحداً من جهة وكثيراً من اخرى فتكون جهة الوحدة اى الجهة التى بها انحصر

الكثير بالوحدة مقومة فتكون لا محالة ذاتية لكثير اى غير خارجة عنه وهي اما تمام ماهيته وهو الواحد

بالنوع او جزئها فان كان تمام المشترك بين مختلفة الحقائق فهو الواحد الجنسي قريباً كان كالحيوان

بالنسبة الى افراده او بعيداً كالجسم النامي والجسم والجوهر والا فهو الواحد بالفصل كالناطق بالنسبة الى افراده

وانما يغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات او عارضة اى تكون جهة الوحدة امراً عارضاً

للكثرة اى محمولا عليها خارجاً عن ماهيتها فتلك الكثرة واحدة بالعرض اما بالموضوع ان كانت جهة

الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الكاتب والضاحك واحد في الانسانية فان الانسان

عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وموضوع لهما بالطبع لانه معروض وهما عارضان

له واما بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد في البياض

فان البياض محمول عليهما طبعاً وخارج عنهما او لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امراً عارضاً

لها بان لا تكون محمولة عليها اصلا فتكون مناسبة كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة

في التدبير فان للنفس تعلقاً خاصاً بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره دون غيره من الابدان وكذا للملك

تعلق خاص بمدينته بحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان

نسبتان متحدتان في التدبير الذي ليس مقوماً ولا عارضاً لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك

كتقدم الورش على الرقبة وتقدم الجنس على النوع وفي على سعة حال المعية ومعلوم ان تقدم عدم الحادث

على وجوده لعدم الاقتران بينهما ليس الا ...

بهذا قسم آخر مغاير للاقسام المتقدمة ذكر ...

بعض فانه كما انه ليس بالعلية والطبع ...

ايضا لان كلا من الامس واليوم مثلا زمان ...

بعد الموجود بعد العدم لا يلزم ان يكون با...

بعض اجزاء الزمان على بعض فان قبل ...

الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس ...

قلنا الحادث من حيث الحدوث ايضا كذا ...

ان يكون لوائى الحدوث الكان استعدادى ...

من العامة العارضة للموجودات الراجعة ...

للواحد وتفسير الوحدة بعدم الانقسام ...

واذا كانت مقولية الوحدة على وحدات هذه الاقسام بالتشكيك فيكون تلك الوحدات متفاضلة بالمقايسة ما ذكر في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة بعضها على بعض مع اختلاف الموجودات الا انها بالمطابقة مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق فلا ريب في تمايزها في الحكم فيقال ان منها ما هو حقيقية كالوحدة الانفصالية والاجتماعية ومنها اعتبارية في بعض فلا يلزم من وجودها كوحدة نحو الا سوى الموجودة لجواز الاتصاف الى الوحدة الاعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة لانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزء لها الى غير ذلك ومنها وكذا سائر الاحكام فيقال مثلا جاز كونها جوهراً في بعض وعرضاً في بعض آخر فتنبه لما ذكره من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه ينفعك في مواضع متعددة شرح المواقف

وهو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشيء ماهيته لم مقولة عليهم في جواب ما هو دون الفصل والواحد بالاشتراك اولى من الواحد بالعرض وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي المسمى بالواحد الحقيقي اولى ما يقبل الانقسام والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع شرح مواقف وهو المذهب عالم الجهل لشيخ

بالتشكيك اما الوحدة فلان مفهومها متفاوت بالاولوية اذ الواحد بالشخص اولى بالوحدة من ...

الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس واما الكثرة فلان مفهومها في الاعداد اشد منه فيما دونه وقد ...

فيكون فناؤهما وحدوث ثالث اولهم بتلك بهونفس الوجودين الصانع بوج واحدا وامتناع اتحاد الوجودين

اى اتحاد الاثنين فروري

ان صدق انه هو عينه

لكان بحسب الذات

يران بموجودين فيمتنع

معدوم وانه لا تمايز

بحسب التعقل دون

بدون الصانع لانه

بعقل وجود الصانع

يلزم ان لا يكونا متغايرين

لا بد ان يكونا موجودين

ولا غيره لانه وال

اذ يمتنع انفكاكهما موجودين فزوال عدم فتفتقر الى ان ينفكا عن محل فلا امتناع فى كونهما قديمين فرورة احتياج
بعضها الى الاخر ليتصف القديم بالحقيقة بهو احدهما الصانع اليه فقط فلا تعدد للقديم حقيقة فلا وما قدمه
القدماء متغايرين اذ ليس فيهما ما يوجب احتياج احدهما الى الاخر فيمتنع قدمهما هذا هو راد الشيخ واتباعهم
فى بطلان الغيرين المذكورين بين العالم والصانع والموجود والجماد والتى رد والاشهد بذلك ما تحت بحثهم
ان تعدد القدماء انما يمتنع فى الذوات دون الصفات كما سيأتى فى الالهيات بانا نعرف ذلك بيان انفيهما
للغيرين بما هو ليرد عليهم ان ذلك التخصيص منه وظايف المكاسبات فلا تليق بالعلوم العقلية فان
قولهم صفات الله ليست عينه ولا غيره ان ارادوا انها ليست غيرا يمكن انفكاكه عنه تعالى لم يوجب
قدمها التعدد الباطل لا انها ليست غيرا مطلقا فتأمل فانه لا بد من تبيين فاسلك به فى سلك ثلاثة وسلم
السابقة واللاحقة وسلم اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله صلى الله عليه
اللهم انى استودعك هذه الشهادة فاحفظها على لقاء حبيبك سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم

قوله فى ورلرا التفصى الخ هذا ماذكره المص فى شرح المقاصد بل هو متفق الكثيرين لكن قد عرفت منا انهم
انما ورلرا التفصى عن التعدد الباطل لا عن مطلق تعدد القدماء وايضا انما ورلرا ذلك بنفى المغايرة
المفرقة التى يمكن الانفكاك الغيرين فيهما لا بنفى مطلق المغايرة التى يلزمها مطلق التعدد فتأمل وسلم

والذى عندى ما وقع من الشيخ الاشعرى من ان صفاته تعالى ليست غير الذات لان الغيرين موجودان يمكنهما
وانها فى حق الى قامت الخ توجيها للكلام ومقصوده ان صفاته ليست منافرة عن وجوده لكونها
مقتضى ذاته كوجوده فلا يكون ذاته تعالى فاعلة لها لان الفاعل يجب تقدمه بالوجود بالذات فلا يليق
ذاته تعالى بالتأسيس اليها موجبا ولا مختارا فلا يلزم شئ من المحذورات كما ان ذاته تعالى ليست موجبا
ولا مختارا بالنسبة الى وجوده عند القائلين بزيادته هكذا الاربعة ليست بفاعلة لزوجيتها لا
ايجابا ولا اختيارا بل الزوجية مجعولة بجعلها عند الحكيم

جاز وجود الجزء بدون الكل لكنه يمتنع عكسه وكذا الصفة مع الموصوف ليست هو ولا غيره لانه وال

جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة لكن امتنع عكسه وبهذا الذى ذكر من عدم كون الجزء غير الكل وعدم

اعتبارات الوحدة بان الشئ والملك فى التعدد بكانت من الاتحاد فى العارض والمحل ثم الوحدة تتنوع بحسب

ما فيه من النوع والجنس وغيرهما والانوع منها اسم خاص وتسمى الوحدة فى الجنس كوحدة الانسان والفرس فى الحيوان

مجانسة وفى النوع كوحدة زيد وعمرو فى الانسان مماثلة فاذا قيل انهما متماثلان كان معناه انهما متفقان فى الماهية

النوعية وفى الكم عددا كان او مقدارا مساواة وفى الكيف كوحدة الجسمين فى اللون مشابهة وفى الخاصة والشكل

كوحدة الماء والهواء فى الكرية مشاكلة وفى الاطراف كانطباق الطبق طرف احدهما مع طرف الاخر مطابقة وفى الوضع

كطرفى المحدب والمقعر للفلك بالنسبة الى ما بينهما موازاة وفى المحاذاة وفى النسبة والاضافة كزيد وعمرو

اذا كانا فى بنوة بكر مناسبة ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا لا بطريق

الوحدة الا انفصالية كما اذا جمع الماءان فى اناء واحد والاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا

طينا او الكون والفساد كصيرورة الماء هواء فانه جائز بل واقع بان يصير احدهما الاخر الصائر بعينه

اياه وامتناعه بديهى فرورى والاستدلال عليه بان اختلاف الماهيتين او الهويتين ذاتى لا يعقل ان يزول

واللازم خصوصية ما به الاخص فاذا زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشئ ليس بهذا الاستدلال بواضح من المدعى

والاستدلال بانهما بعد الاتحاد اما موجودان كانا اثنين او معدومان كان فناؤهما او مختلفان كان فناء لاحدهما

وبقاء الاخر فلا اتحاد لا اتحاد بالمعنى المتنازع فيه نوع بهذا الاستدلال بانهما موجودان لكن لا بوجودين

حتى يكونا اثنين بل بوجود واحد وما لم يكن مبينا كان فى الدفع لم يوجد ان ذلك اما احد الموجودين الاولين فيكون

فيكون ثنا ولها وحدوث ثالث ارتفع بتولد هو نفس الوجودين الصائرين واحدا وامتناع اتحاد الوجودين

ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق فلم يكن التفصي الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري

واعلم ان للكثرة خواصا منها الغيرية وهي نقيض هو هو فان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو فعينه

والا فغيره فان كان بحسب المفهوم فبحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والى الناطق والا كان بحسب الذات

فبحسب الذات كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحي هذا ما عليه الجمهور وقد يخص الغيران بموجودين يتصور

المعدوم وكذا المعدوم والموجود ومبناه على ان التغاير وجودي لا يتصف به المعدوم وانه لا تمايز

بين الاعدام ليمكن انفكاكهما اي انفكاك كل منهما عن الآخر والمراد بجواز الانفكاك بحسب التعقل دون

الخارج فلا يرد ان العالم والصانع متغايران ولا يمكن انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع لانه

كما يمكن ان يعقل وجود الصانع بدون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع

بل يطلب بالبرهان وبعد ورد انه لا انفكاك بين المتضايفين بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين

والتزموا ذلك وقالوا الجامع من حيث انهما متضايفان ليسا بموجودين والغيران لا بد ان يكونا موجودين

فالجزء مع الكل ليس هو اي عينه ولا غيره وبهذا استعارة المرفوع الى المنصوب ولا غيره لانه ان

جاز وجود الجزء بدون الكل لكنه يمتنع عكسه وكذا الصفة مع الموصوف ليست هو ولا غيره لانه ان

جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة لكن امتنع عكسه وهذا الذي ذكر من عدم كون الجزء غير الكل وعدم

اعتبارات الوحدة بين النفي والملك في الضد بل كانت من الاتحاد في العارض والمحل ثم الوحدة تتنوع بحسب

ما فيه من النوع والجنس وغيرهما

مجانسة وفي النوع كوحدة زيد وعمرو

النوعية وفي الكم عددا كان او مقدارا

كوحدة الماء والهواء في الكرية

كلي الحدبة والمقعر لكل منهما بالنسبة

اذا كان في بنوة بكر مناسبة

الوحدة الا تعالية كما اجمع

لينا او الكون والفساد كعمارة

اياه وامتناعه

اللاشئ خصوصية ما به

والاستدلال بانها بعد الاتحاد اما

توله والمراد بجواز الانفكاك الخ تحقيق المقام يقتضي بسط في الكلام قال في شرح المقاصد ما حاصله ان المتقدمين من ائمة السنة قالوا ان التعدد لا يستلزم التغاير ولذا فسروا الغيرين بموجودين جاز انفكاكهما في العدم والمعدوم والموجود في الحيز وان زمانا قد يقال انهما ينفكان بان يوجد احدهما في حيز لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة لموصوفها مع موصوفها فانه يوجد الموصوف وتنعدم الصفة فلا يوجد الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم وبهذا التزموا بان الصفة التي قالوا انها ليست عين الموصوف ولا غيره هي اللازمة المقتضية لا القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف سواد الجسم ... فالمراد بحسب الصفة ... التغاير الانفكاك من جانب ... العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع كما ذكره الشارح ... الصانع ... صورة مع الصفة لامكان وجود الجزء مع عدم الكل ووجود الموصوف مع عدم الصفة ... الشارح ... المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج ... فانه كما يمكن تعقل وجود الصانع بدون العالم يمكن ان يعقل العالم بدون الصانع بل يطلب بالبرهان ... العالم من حيث انه معلول ومصنوع لا يمكن ان يعقل بدون الصانع فيلزم ان لا يكونا متغايرين ... بان المعتبر في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة لا بحسب الاضافات والاعتبارات والعالم من هذه الحيثية ... اذ الان المعتبر هو الانفكاك بحسب الذات تكون الصفة مع الموصوف وكذا الجزء مع الكل متغايرين ... جواز تعقل حقيقة كل بدون الآخر ... فيما بعد لانه وان جاز وجود الجزء بدون الكل لكنه يمتنع عكسه وكذا قوله وان جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة ... من الجانبين بحسب التعقل ... الصفتية والموصوفية والجزئية والكلية فيمتنع انفكاكهما من الجانبين ... الاضافة ليسا متغايرين ... مع انهم اخرجوا المتضايفين ... فظاهر في عدم التمام ما سبق الكلام ... بالتبدل هو ما ذكرناه في بعض رسائلنا وحاصله ان الاشعري رحمه الله ومن تابعه لما قالوا بوجود صفات قديمة حقيقية لله تعالى واعترض عليهم بلزوم تعدد القدماء ... يقولهم ان الصفات ليست عين الذات ولا غيره ... الغيرين ... بالموجودين الذين يجوز انفكاكهما ... من قبلها بجواز الانفكاك من الجانبين ...

بحسب الخارج ... فزيد مع الصفة ... وكذا الجزء مع الكل ... الصفة اللازمة ... كما نرى غاية الاضطراب ... ان للامام انما هو في الصفات اي المعاني التي لا تتقوم بنفسها ... يمتنع انفكاكها عن محلها ... موجودة ... وتعدد القدماء انما يمتنع اذا كانت متغايرة ... كما موجودة قائمة بنفسها فيخص الغيران اللذان يمتنع قدمهما في الموجودين اللذين يجوز انفكاكهما لا منهما موجودا في لا شك ان الموصوف مع الصفة لا يصدق عليها الغيران المنفكان ...

وبقاء الآخر فيلزم ... لا اتحاد بالمعنى المتنازع فيه وضعف هذا الاستدلال بانهما موجودان لكن لا بوجودين

حتى يكونا اثنين بل بوجود واحد وما لم يكن هذا كافيا في الدفع لم يرد ان ذلك انما هو في الوجودين الاولين فيكون

كون الصفة غير الموصوف يصح ان يقال في الدار غير زيد وغير عمرو مع ان فيها الاجزاء والصفات الغير المحمولة
فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد قائما فيها كنت صادقا ولو كانت الصفة غير الموصوف
لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل وكذا
في الجزء مع الكل فانك اذا قلت ليس فيها غير العشرة على تقدير الصدق يحكم بثبوت الخمسة فيها ولو كان
الجزء غير الكل لم يكن كذلك ورد بان المراد نفي عدد فوق العشرة واعلم ان مشائخنا لما قالوا بوجود صفات
قديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وباثبات قديم غير الله فارادوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة
بين الصفة والذات وكذا بين الصفات والظاهر ان هذا انما يدفع قدم غير الله لا تعدد القدماء
وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة
متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة فليس المعنى لما ذكروه من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد لا يكون
لا عينه ولا غيره انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما قال صاحب المواقف لان كلامهم
في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة وفي صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة لا في المحمولات
كالعالم والقادر كما يشعر به قوله الغير المحمولة لكن لا يخفى ان في القول بزيادة الصفات على الذات
بحسب الوجود شناعة لا يقبلها العقل السليم اذ يلزم امكان ان يكون الواجب موجبا بالنسبة الى الصفة
او تعدد الواجب تعالى عن ذلك فالحق ما قال صاحب المواقف وان كان الكلام في مبادي المحمولات

المحمولات لان العلم مثلا مع الذات لا هو بحسب المفهوم فان مفهوم العلم هو مبدء الانكشاف بخلاف مفهوم
الذات ولا غيره بحسب الوجود فانه في الواجب هو الذات بحسب الوجود وكذا باقي اسماء الصفات مع
الذات وبعضها مع بعض فلا خلاف بين من نفى الصفات ومن اثبتها الا بحسب اللفظ ولا يرد عليه شيء
فتدبر فيه فانه مهم ومنها التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية وهي الصفات الثبوتية الدالة
على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا ويقابلها الصفات المعنوية وهي
الصفات الثبوتية الدالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا وقابلا للابعاد ولذا الاشتراك
يسد كل منهما اي من المتماثلين مسد الآخر في الاحكام الجائزة والواجبة والممتنعة واختلف في لزوم
تغايرهما كان مبنى قوله الا لنفي على تخصيص الغيرين كما مر والا فيرد عليه انه لا تعدد ح فلا تماثل و في
امتناع اجتماعهما في محل واحد اذا كانا من قبيل الاعراض كالبياضين اذا اشتركا في الماهية والصفات
النفسية لم يتمايزا الا بالمحل لان تشخص العرض بالمحل فلو اتحد المحل ايضا ارتفعت الاثنينية فلا تماثل لانه
فرع الاثنينية لكنه قال في شرح المقاصد ورد هذا بالمنع لجواز ان يتشخص كل بعوارض مستندة الى اسباب
مفارقة ومنها التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة
المراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما لا يكون قائما بنفسه واحترز به عن العينين والعين مع المعنى والعدم مع
والعدم مع الوجود وظاهر التعريف يتناول القديم والحادث اذ [illegible] معنيين كعلم الله وعلم زيد اذ

لا اشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال الامعنى امتناع الاجتماع الا ما يتبادر ان على محل ولا

يمكن ان يتنافى في محل ذلك لان محل الحادث قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم لا يزول

عن المحل حتى يرد عليه المقابل وقوله لذاتيهما احتراز عن مثل العلم بحركة الشيء والعلم بسكونه في آن واحد بمعنى

العلم بانه متحرك والعلم بانه ساكن فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون

المعلومين وانما قلنا بمعنى العلم بانه متحرك والعلم بانه ساكن لان تصور حركة الشيء وسكونه يمكن وقوله

يستحيل اجتماعهما في محل واحد احتراز عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وقوله من

جهة واحدة احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر وكذا القرب والبعد فانه لا يمتنع اجتماعهما عند اختلاف

الجهة ويمتنع عند اتحاد الجهة كما اذا اعتبر اتصافهما بهما ككون واحد صغيرا وكبيرا بالنسبة الى

زيد وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين كالسوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما او

يجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل ثم ما ذكر من معنى الغيرية والتماثل

والتضاد على اصطلاح المتكلمين وعند الفلاسفة كل اثنين غيران فان كانت الاثنينية بالحقيقة

فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار فان اشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو

في الانسانية فمثلان والا فمتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا وبهما اي المتخالفان

متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فيخرج بالتخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما

اجتماعهما والتقييد بوحدة المحل لان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي

واما قيد وحدة الجهة فقد مر انه احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر وقد يخص معنى امتناع اجتماعهما

فيخرج ما ليس كذلك لانه ان كانا وجوديين فان كان تعقل احدهما بالقياس الى الآخر فمتضايفان كالابوة

والبنوة والا يكن تعقل احدهما بالقياس الى الآخر فمتضادان كالسواد والبياض وان لم يكونا وجوديين

بل كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان قيد العدمي بكون الموضوع مستعدا للوجودي اما بحسب

شخصه كعدم اللحية عن الامرد وقت او نوعه كعدمها عن المرأة او جنسه القريب كالعمى للعقرب فان البصر

من شان جنسها القريب اعني الحيوان او البعيد كعدم الحركة الارادية عن الجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم

الذي فوق الجماد قابل للحركة الارادية فملكة وعدم والا يقيد كذلك فالايجاب والسلب كالسواد واللاسواد

هذا وقد يشترط في التضاد غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض لتباعدهما في الغاية دون الحمرة

والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف ويخص التضاد بهذا المعنى باسم الحقيقي وبالمعنى الاول باسم المشهوري

وقد يشترط في الملكة والعدم الاستعداد للوجودي في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج لا عن الامرد

الذي ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت ويخص هذا المعنى باسم المشهوري والاول باسم الحقيقي ولا تقابل

بالذات بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعيهما لان موضوع الوحدة جزء موضوع الكثرة كما ان

الوحدة جزء الكثرة ويشترط في التقابل وحدة الموضوع والتقدم احدهما بالآخر فان الوحدة علة

صورة للكثرة لكون الكثرة مجتمعة من الوحدات ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الآخر

فظاهر لان العدم لا يكون مقوما واما في التضايف فلان المقوم للشيء متقدم عليه وجودا وتعقلا والمتضايفان

يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشيء لا يمنعه والضد لا يجامع الضد وانما

قلنا لان بينهما تقابل التضايف بناء على ما عرض لهما من العلية والمعلولية لان الوحدة علة مقومة

للكثرة **فصل** في العلة والمعلول ولما كان وصف العلية والمعلولية من الامور العامة

اورد مباحثهما فيها وهما من لواحق الوجود والماهية وبينهما تقابل التضايف فلا يجتمعان في شيء واحد الا

باعتبارين العلة هي ما يحتاج اليه الشيء وهي اما تامة او ناقصة والناقصة اما جزء الشيء اي داخلة فيه

او امر خارج عنه فان كانت داخلة في وجوب الشيء معها اما بالفعل كالهيئة للسرير فهي علة صورية واما با

لقوة كالخشب للسرير فهي علة مادية المشهور اعتبار الفعل والقوة في الوجود لكنه اعتبرهما في الوجوب

لما قال في شرح المقاصد من ان المادة اذا لحقها صورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة

فتدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا وتخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا فلذا اخذ الوجوب فانه با

لنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة الا ان يقال مراده ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة

ما يكون وجود الشيء معه بالقوة في الجملة وان كانت خارجة فالشيء اما بها اي علة فاعلية كالنجار للسرير او لها

اي لاجلها فهي علة غائية كالجلوس عليه ويقال الاولتان اعني الصورية والمادية علة الماهية لان

الشيء يفتقر اليها في ماهيته لا في وجوده فقط اذ لا يعقل الا بهما والاخريان اعني الفاعلية والغائية باسم

علة الوجود لان الشيء يفتقر اليها في الوجود فقط ويعقل بدونها ومرجع الشرائط والآلات الى الفاعل

فتندرج في الاقسام لكونها داخلة فيما به الشيء وجميع ما يتوقف عليه الشيء بمعنى ما ليس وراءه امر يحتاج اليه

سواء كان ذلك الشيء مركبا او بسيطا بمعنى ان يكون مركبا من عدة امور البتة كما يشعر به عنوان الجميع يسمى

علة تامة والناقصة هي بعض ما يتوقف عليه الشيء والتامة قد تكون هي الفاعل وحده كالبسيط الموجب

للبسيط ايجابا وقد تكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض

يدعو اليه وقد تكون هو مع المادة والصورة ايضا كالموجد للمركب منهما مع الغاية او بدونها واذا

كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها

ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم للاجزاء منها فما يقال من ان العلة يجب تقدمها على المعلول

ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الغاية ومن ههنا يظهر ان الموقوف

ما يحتاج اليه الشيء ليس مطلق العلة وعند تمام الفاعل جميع جهات التأثير من الشرائط والآلات والارادة

يجب وجود المعلول لانه لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان المفروض حصول

جميع جهات التأثير من غير ان يبقى شيء يوجب الترجيح وامتناع الترجيح بلا مرجح ضروري وبالعكس

يعني عند وجود المعلول يجب حصولها على ان الاحتياج الى العلة من لوازم الامكان والامكان

من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود الموثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم وكما ان

فى بعض الصور توهم وجود المعلول بدون العلة استدركه بقوله ووجوده اى المعلول مع الفقد لها اى العلة

انما يتصور فى المعدات لا فى العلة الموثرة الموجدة كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء فان البناء

حركة يده مثلا علة لحركات الالات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات معدة لاوضاع مخصوصة بين

تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علة فاعلية غير تلك الحركات لا يتصور وجودها بدونها وانما

يتصور بدون تلك الحركات والموثرة فى الوجود اى ما يفيد وجود الشىء قد يفيد بقائه من غير افتقار الى امر اخر

كالشمس يفيد ضوء المقابل وبقائه وقد يفتقر البقاء الى امر اخر فالموثر فى الوجود قد يغاير الموثر فى البقاء

كماسة النار يفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استمرار المماسة بتعاقب الاسباب ووحدة المعلول

بالشخص توجب وحدة الفاعل لامتناع توارد العلتين على معلول واحد بالشخص اذ على تقدير التوارد

يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونه علة له واستغنائه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية والاحتياج

والاستغناء معا ممتنع فرع ولا عكس عندنا يعنى وحدة الفاعل لا توجب وحدة المعلول لاستناد الكل

الى الواجب تعالى ابتداء من غير توسط شىء كما زعم الحكماء والاستدلال على ما عندنا بانه لو لم يصدر من الواحد

الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثانى وعنه واحد هو الثالث وهلم فاذن لزم [illegible]

السلسلة ولزم فى كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة للاخر والاخر معلولا له بواسطة او بدونها فيلزم ثبوت

ثبوت العلية فيما بين كل شيئين حتى بينك وبين ابنك لا يصح للاستدلال لان ذلك انما يلزم لو لم يكن فى

المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما ذكروا انه اذا صدر عن المبدء الاول

الذى ليس فيه تكثر جهات شىء كان ذلك الشىء واحدا بالذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة امور

هى الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة

تصير ابتداء سلاسل وانما لم يجز الواجب سببا للكثرات باعتبار ما له من كثرة السلوب لان السلوب انما تعقل

بعد ثبوت الغير فلو علل بها كان دورا فتدبر وتمسك الى ان بعض الفلاسفة بانه لو صدر عنه اى عن الواحد الحقيقى

شيئان فمصدريته لهذا غير مصدريته لذلك لان المفهوم من هذا غيره من ذلك فلا يكونان نفسه وذلك ظاهر

فاما ان يكون شىء منهما داخلا فيه اولا بان كانا كلاهما خارجا عنه فان دخل شىء منهما سواء كان احدهما او كليهما

فيلزم فى الواحد الحقيقى تركب الواحد فقط او تركب منه وتسلسل المصدريات ايضا والا يدخل فيه شىء منهما

فيكون له مصدر وعنه ينتقل الكلام الى مصدريته له فيتسلسل المصدريات فقط والكل باطل ورد هذا التمسك

بان قولهم بلزوم التغاير بحسب الخارج ممنوع لانها اى المصدرية اعتبار عقلى لا تحقق لها فى الاعيان او بحسب الذهن

فلا محذور فى كونها نفسه بحسب الخارج على انها ان كانت من الاعتباريات التى لا وجود لها فى الخارج كانت

غير محتاجة الى علة توجد بها فلا يكون الذات مصدرا لها فلا يكون هناك مصدرية اخرى ليتسلسل ولو سلم انها امر

حقيقى رد ايضا بانه يرد على صدور الواحد فانها لو كانت متحققة فى الخارج فالواحد الحقيقى اذا صدر عنه

منع تعدد لفقق هناك مصدرية مغايرة لم فرق ان النسبة بينه وبين ذلك الشيء فلا تكون نفس ذاته د خلت تركيب

والا تسلسل وقولهم المراد بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية فرعوا بيد

ان فاعليته لهذا الشيء غير فاعليته لذلك الشيء وان تكثر المعلول مستلزما لتكثر الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة

لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض لا يفيد بهذا القول شيئا نافعا وبعيد عن ان يجعل من معارك الاراء و لا

يوافق ايضا ما بنوا اي بنوه عليه اي على ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد من امتناع تعدد اثر البسيط

فانه على هذا القول يجوز ان يصدر عن البسيط شيئان بل اشياء فيكون عليته لكل منهما اعتبارا [illegible] العلية

للاخر ولا يتعدد من ذلك في بساطته الحقيقية والا لما جاز ان يصدر عنه شيء اصلا لان عليته لذلك الشيء امر

مغاير لذات العلة فيجب التعقل وبين ان الفاعل البسيط الحقيقي لا يكون قابلا لان الفعل والقبول اثران فان

كان البسيط قابلا وفاعلا فقد صدر عنه اثران وهو باطل فان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وعلى هذا القول

لا منع من كون البسيط ما يصدر عنه شيئان كما مر آنفا وقد يستدل على ان الفاعل لا يكون قابلا بان نسبة الفاعل

الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فيكون قبول الشيء وفاعليته لم متنافيين لتنافي لازميهما

اعني الوجوب والامكان فلا يجتمعان ورد بان الفاعل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول كما ان القابل

وحده لا يجب معه وجود المقبول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المفعول والمقبول وجب وجودهما

فلا فرق بينهما في الوجوب والامكان وايضا نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب ولعل

ولعد التسليم بناء على ان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله كما مر ولا يتصور ذلك في القابل

اذ لا بد له من الفاعل وانه ليس معنى الامكان العام احد نوعيه اعني الوجوب بل الاعم بحيث يشمل الامكان الخاص و

لذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول ورد بانه لا امتناع في اجتماع الوجوب واللاوجوب بحسب الجواز

كون الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا له وغير واجب من حيث كونه قابلا له

فصل

فيما يبتني على استناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء يجوز دوام افعال القوى الجسمانية الحالة في الجسم بمعنى لا تناهيها مدة و

عدة فان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ابدا وليس ذلك الا بدوام القوى الجسمانية وكونها

فاعلة فعلا غير متناه زمانا وعددا بخلق الله تعالى وعند الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدة بمعنى ان

القوى الجسمانية لا تقوى ان تفعل حركة لا تكون حركة اخرى اسرع منها والمدة بمعنى انها لا تقوى ان تفعل في

زمان غير متناه والعدة اي لا تقوى على فعل عدد غير متناه لان القسري اي تاثير القوى الحالة في الجسم تاثيرا

قسريا وهو التاثير في جسم آخر غير محلها يختلف باختلاف القابل المقسور لانه كلما كان القابل اكبر كان تاثير القاسر

فيه اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى والطبيعي اي تاثير القوى الجسمانية تاثيرا طبيعيا وهو التاثير

في جسم هو محلها فانه اندرج فيه التحريك الارادي الصادر عن النفس الحيوانية يختلف باختلاف الفاعل لانه كلما

كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف

محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزئتها فاذا فرض في حركتيهما اي الصغير والكبير المفروضين من اختلاف القابل

بالذات وعدم جواز ان يكون ذلك الجزء معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع توارد العلتين المستقلتين على واحد لان
الكلام على الجزء المستقل فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر
منها ولانا نفصل من السلسلة جملة بنقصان واحد من طرفها المتناهي فيحصل جملتان احداهما من المعلول المحض والثانية
من الذي فوقه ثم نطبق بين جانبي الجملتين من طرفها المتناهي فالاول من احداهما بازاء الاول من الاخرى والثاني بازاء الـ
الثاني وهلم فان وقع بازاء كل جزء من الجملة التامة جزء من الجملة الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو التامة والجزء وهو الناقصة
وهو محال قطعا وان لم يكن بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة وجد جزء في الزائدة لا يوجد بازائه من الناقصة
شيء فعند هذا الجزء انقطعت الناقصة فتناهت الناقصة لانها لا تزيد عليها الا بواحد والزائد على المتناهي بالعدد
المتناهي متناه بلا شبهة فلزم التناهي على تقدير اللاتناهي وهو محال ولانها اي سلسلة العلل والمعلولات لما اشتملت
على معلول محض لا يكون علة لشيء لزم اشتمالها على علة محضة لم تكن معلولة لشيء تحقيقا للتكافؤ بين المتضايفين فان العلية
والمعلولية متضايفتان من لوازمهما التكافؤ في الوجود بمعنى انه اذا وجد احد المتضايفين وجد الآخر فلا بد ان يوجد بازاء
كل واحد من احدهما واحد من الآخر فلو لم تنته السلسلة الى علة محضة مع اشتمالها على معلول محض لزم معلولية بلا علية
لزيادة عدد المعلوليات على عدد العليات بواحد فلا يتحقق التكافؤ ولانا نعزل المعلول المحض من السلسلة ونجعل
كلا من الآحاد التي فوقه الى فوق المعلول المحض متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية فيحصل جملتان متغايرتان
بالاعتبار لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول ثم نطبق بين سلسلتي وصفي العلية والمعلولية

تنبيه

ولانا نقول كل ما هو فيه آحاد سواء كانت غير متناهية او متناهية بالفعل في نفس الامر
فلا بد في وجود الآحاد والانقسام بالفعل لا يخلو اما ان يكون بمتساويين كان المنقسم
زوجا او بغير متساويين كان فردا ولا مخارج عن ذلك فتمم فقط
والعلية فيما فوق المعلول المحض فيلزم بالضرورة سبق العلة على المعلول في زيادة العلية على المعلولية وتناهيهما فيلزم
تناهي الزائد على المتناهي بالعدد المتناهي ولانه اي الشأن لو تسلسلت السلسلة المفروضة بمتساويين زوج والافراد
وكل منهما اي من الزوج والفرد اقل بواحد مما فوقه كالاثنين من الثلثة والثلثة من الاربعة فتناهيا لان كل عدد يكون
اقل من عدد آخر يكون متناهيا لانه محصور بين حاصريه هما ابتداؤه في ذلك الواحد الذي ما فوقه هذا وقد يقال
ان عدم الانقسام بمتساويين اعم من ان ينتهي الانقسام لكن لم يكن بمتساويين ومن ان لا ينتهي والاول هو الزوج والثاني
ليس بزوج ولا بفرد فانهما من خواص المتناهي

خاتمة

في بيان الكلام في الصورة والمادة والغاية
قد يقال بالاشتراك لمعنى غير ما سبق فيقال الصورة للماهية حاصلة في امر قابل لها وصفا بالذات او بالاعتبار
فهي بهذا المعنى عرض بخلافها بالمعنى السابق ويقال المادة لمحلها اي لمحل تلك الماهية بمعنى الامر القابل كالباقي والجسم
وبهذا الاعتبار يضاف كل منهما الى الآخر بخلاف الاعتبار السابق فانه لما كانت الجزئية معتبرة في ذلك الاعتبار
في مفهوميهما لم تكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما والغاية ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن له
اي ما ينتهي اليه جهة علية وقد يكون احتياج من الفعل اليه بل وان لم يكن للفاعل قصد سواء كان اختياريا كالعقود على
الكثير في حفظ البدن او لا كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض لهبوط الحجر بخلاف الغاية بالاعتبار السابق
فانها ما لاجله الشيء بمعنى ان ذلك الشيء يحتاج في وجوده العيني الى وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى العلة الفاعلية
وهي كونها علة محتاج الى تصور الغاية وقصدها ثم جعل بعض الممكنات علة لبعض وهو مما فيه [illegible] الفلاسفة

وبعض الطبائع وما كان الموجب عند نابس الله وحده فنفي العلية والتأثير في الممكن عن السبب العادي فانه
جرى عادة الله بانه يخلق ذلك الشيء عقب ذلك الممكن ليثبت بناء دليل العقل على وجوده موقوف على وجوده

الباب الثالث في الأعراض

قدمها على الجواهر مع تقدم الجوهر بالطبع لانه قد يستدل باحوال الجواهر
كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها
من الجواهر الفردة الغير المتناهية وفيه فصول الفصل الاول في مباحث المبحث الاول في تقسيم الموجود الممكن الموجود الكلي
يتبين بالعدم القديم ويبين الواجب وصفاته الحقيقية والآن ذات ويسمى جوهر وعرض فانه ان قام بذاته فهو الموجود
او بتبعيته بانه حل في المتحيز بالذات فهو عرض وان لم يكن متحيزا بذاته ولا حالا فيه فلم يعدوه من اقسام الموجود
لانه لم يثبت وجوده عندنا اذ لم نجد دليلا عليه ومنهم من يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد
وليحتاج في الامتياز الى الفصل فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز ثم العرض اما مختص بالحي كالحياة وما يتبعها من
العلم والادراكات بالحواس الظاهرة والباطنة وسائر ما يشبهها او غير مختص كالاكوان الاربعة من الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون والمحسوسات المدركات بالحواس الظاهرة كما سيجيء تفصيلها ان شاء الله تعالى وقالوا يعني
الفلاسفة الموجود الممكن وجوده لذاته بمعنى انه لا يستغني في الوجود الى شيء اصلا كالواجب والممكن ويحتاج ان استغنى
في الوجود عن محل يقوم به وذلك المحل الموضوع فجوهر والا فالعرض فالعقول الجوهرية فانه قد حل في موضوع الجوهر دون
العرض لانها لو افتقرت الى المحل لكونها مستغنية عن الموضوع فان الجوهر كما ان الحال اعم من العرض لان الحال قد يكون

يكون بحيث لا يتقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا
واجناسه العالية بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والاين والاضافة والمتى والوضع والملك ويسمى الجدة وان يفعل
وان ينفعل ولما كان بيان المقولات امرا مستعدا غير قريب اختير اما لفظ ان يفعل وان ينفعل دون الفعل
والانفعال لانهما قد يطلقان على حاصل المصدر والبحث الثاني في امتناع قيام العرض بنفسه او باكثر من محل
واحد بالذات او بالاجتماع كوحدة العشرة فان الوحدة عرض قائم بمجموع عدد صار باعتبار الاجتماع شيئا واحدا
وحياة البنية المتجزئة فان الحياة عرض قائم بالاعضاء الصائرة بالاجتماع شيئا واحدا فرقا بين حتى ان الاول
لا يحتاج الى التنبيه ايضا واما الثاني فقد ينبه عليه بان حصول عرض واحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين
فلو جاز ذلك لجاز هذا وبعضهم ادعى البطلان ولعله افتقاره الى التنبيه جوزه البعض من علماء القرب فانه
بالمتقابلين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاوصاف المتحدة من الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فانه
بان الانسان العرض في مثل القرب والجوار والتركيب واحدا بالشخص قائم بالطرفين بل متعدد والقائم بكل منهما
فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص والبحث
الثالث ان العرض يستحيل انتقاله من محله الى محل آخر لان وجوده في نفسه هو وجوده في المحل بحيث يكون الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الآخر فيكون زواله عن ذلك المحل زوال الآخر وجوده بخلاف وجود الجسم في المكان فانه يغاير
لوجوده في نفسه مترتب عليه بل هو عند انتقاله الى مكان آخر وليس ذلك زوال الآخر وجوده

ولان التخصص ليس لذاته والا لحصل لنوعه فيلزم لا امتناع تخلف المعلول عن علته ولا لمنفصل لان نسبته الى الكل سواء

فافادته بهذا التخصص دون ذلك ترجيح بلا مرجح فتعين انه ليس الا لمحله فيستحيل انتقاله لان الانتقال لا يتصور

الا مع بقاء الهوية وربما قالوا لانسلم ان نسبته الى الكل سواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا سيما اذا كان مختارا

وقد يتوهم من حدوث المثل في المجاور كحدوث الحرارة في مجاورة النار والرائحة في مجاورة المسك وغير ذلك انه

انتقال وليس كذلك بل هو حدوث مثله فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة

عليه من المبدء عند الحكماء والبحث الرابع انه في جواز قيامه بالعرض الآخر اذ لا خلاف في امتناع قيام عرض بنفسه

خلاف مبني على الاختلاف في الاول اعني القيام الذي بمعنى القيام التبعية في التحيز بمعنى ان تحيز الصفة يكون تبعا لتحيز

الموصوف فلا يتصور القيام بالعرض لانه متحيز بالتبع للجوهر فليس كونه متبوعا لثالث اولى من كونه تابعا

ومن كون الجوهر متبوعا لذلك الثالث ايضا بل هذا اولى لانه قائم بنفسه ومتحيز بالذات او الاختصاص

الناعت وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصا به يصير ذلك الشيء نعتا للآخر والآخر منعوتا به كاختصاص السواد

بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات

العقول عند الفلاسفة فضلا عن ان يختص بالمتحيز بالذات ثم انها اي قيام العرض الى الجوهر بلا نزاع فيه لكن لا

يجب قيام الكل به لجواز ان يكون بمعنى الاختصاص الناعت فيما بين الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي

اليه الانتهاء كالسرعة للحركة فان المنعوت حقيقة بالسرعة هو الحركة لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض با

بالعرض واجاب المتكلمون بان كلا من السرعة والبطء ليس عرضا زائدا على الحركة قائما بها اذ هما من الاعتبارات

اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى ولهذا يختلفان باختلاف الاضافة والخامس من المباحث

ان الجمهور من المتكلمين على امتناع بقاء العرض زمانين وانه على التقضي والتجدد ينقضي واحد ويتجدد

آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية والمتجددة بوقته انما هو للقادر المختار وبقاؤه عبارة

عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض ومن هنا قيل جاز في بقائها الى المؤثر

مع ان علة الاحتياج عندهم الحدوث لا الامكان كما مر لان مفهومه اللغوي ينبئ عن ذلك الحكم عدم

البقاء ولهذا ليس البقاء عارضا ورد بانه انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء ولانه اي بقاء

العرض يستلزم قيام عرض آخر هو البقاء به وقيام العرض بالعرض باطل لان القيام هو التبعية

في التحيز ورد بانا لا نسلم ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري لانه عبارة عن استمرار الوجود وانما هو

الى الزمان الثاني على انه لا يتم على من جوز قيام العرض بالعرض بناء على انه هو الاختصاص الناعت ولانه

لو بقي لتعذر زواله والتالي باطل لانه اي زواله على تقدير البقاء اما بنفسه فيمتنع وجوده لان ما يكون

عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا ومنع لجواز ان يقتضي ذاته العدم لا مطلقا بل في الزمان الثالث او الرابع

خاصة كما ان الحركة تقتضي العدم عقيب الوجود خاصة او بضد ذلك شرطه فان كان عرضا ايضا فيتسلسل

لانا ننقل الكلام الى ذلك الشرط ويلزم وان كان جوهرا فلان بقاء الجوهر مشروط بالعرض فيلزم الدور لجواز

ما يكون ... لم يكن لاجزائه حد مشترك وهو ما يكون نهاية لاحد الاجزاء وبداية للآخر بعينه وهو العدد ولا غير لان مقيم المنفصل

رك فهو ما يمكن ان

للآخر وهو اى المتصل

بل القسمة في جهة واحدة

بل مقدار

له الامتدادين والوضع

لا الثالث المقاطع

التي الامتدادات

ب من الوحدات والوحدة

جنس تحته الوجود الذهني

في شرح المقاصد والمقابل

لعدم المفاصل التي قامت

نهايات والانقطاعات فان السطح

الاجزاء فليها لا في بالفصل ...

نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح والجسم التعليمي وكبعض السطوح التي هي امور عدمية فانها امور عدمية والوكان

شرح المصنف السيد

قوله فلا وجود للجسم الخ واعترض كما في شرح المقاصد بانا سلمنا ان المحل الذي يحتاج اليه العرض لابد ان يكون معينا لان ما لا تعين له لا وجود له وما لا وجود له لا يكون محلا للموجود لكن لا يحتاج الى حيز معين لا مخصوص بل يحتاج ما سواء كان هذا او ذاك فلا فرق بين العرض والجسم فان الجسم ايضا محتاج في العرض في نفسه هو وجوده في محله بمعنى النعت وبينه ملاقاة تامة بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى احدهما ولا كذلك الجسم مع محله فاعتظ فانه يشبه فيه ما يقال لا نسلم ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله اذ يجي فتأمل الفارق بينهما كما يقال وجد فقام بالمحل فافهم وتسليم صحة السيد الاكرم

ان يكون مشروطا باعراض تتجدد فيه على سبيل التبادل بان يصير اللاحق بدل السابق في الشرطية حتى تنتهي الى

عرض لا يوجد الفاعل بدله في زوال الشرط او بكون ان ضده فيدور لان طريان احد الضدين على

المحل مشروط بزوال الآخر وموقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه لزم الدور فربما يجوز ان يكون حدوث

الطاري وزوال الباقي في زمان واحد فلا يلزم الدور المحال وهو ليس بمحال او بفاعل مختار كان اوعن حيا

فيلزم ان يكون له اثر فيصح انه مؤثر ولا يصح ان يصير النفي المحض اثرا وفيه انا لا نسلم انه لا يصح اثرا كيف و

هو حادث مفتقر الى محدث ولو سلم فنختار انه لفاعل بمعنى انه لا يفعل العرض اي يترك فعله لا بمعنى انه

يفعل عدمه والكلام في الادلة المذكورة ضعيف لا يخفى على انه لو تم الدليل الاخير لزم ان لا تكون الاجسام باقية

بل لزم ان لا يوجد شيء من الاجسام والاعراض ثم انه اراد ان يفصل الاجناس المذكورة للعرض مقدما

الكم لانه في فقال **فصل في بيان الكم** هو عرض يقبل القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام

والاعراض انما يقبلها بمعنى فرض شيء غير شيء بواسطته فانك اذا تصورت شيئا ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا

لم يمكن لك فرض انقسام وانما قال القسمة بما ذكر لان القسمة الوهمية لان الفعلية وهي المنفصل والفك بالفعل

لا يقبله الكم المتصل لان القابل يبقى مع المقبول وعند الفك الوارد على الجسم لا يبقى الكم المتصل الاول بل يزول

ويحصل هناك كمان آخران نعم الكم المتصل مع المادة تقبل الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد

في نفس المقدار اي الكم المتصل ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام اذا عرفت هذا فاعلم انه منفصل ان لم

ان يكون مشروطا باعراض متجددة فيها على سبيل التبادل بان يصير اللاحق بدل السابق في الشرطية مع تمنّى الى

قوله فيسمى الثاني عرضا اي كالبياض صورة كما مر

قوله فيسمى صورة اي فقط وكذا قوله و محلها مادة اي فقط قوله فيسمى الثاني عرضا اي كالبياض صورة كما مر قوله والمحل موضوعا اي كالبياض مادة كما سبق ايضا وانما قيد الصورة والمادة بما ذكر ليحصل التباين وتفصيل ذلك ان ملاقاة موجود لموجود ان كانت بالتمام بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ولا يحصل لاحدهما صفة من الآخر تسمى حلولا كملاقاة السواد للجسم ولا بالتمام بل بالاطراف تسمى مماسة ومن هنا يقال ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه زائل عنه عند انتقاله الى مكان آخر كما سيجيء قوله فالحكم بالاستقلال وكذا انقراض الشيخ الرئيس انه لا يمكن اثبات انها ليست اقل او اكثر وما ذكر في بيان ذلك تلفيق لا يخلو عن ضعف ثم انهم زعموا ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وان الموجود ليس جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض ولا النسبة للاقسام وبينوا ذلك بان المعنى من الجوهر هو ذات الشيء وحقيقته فيكون ذاتيا لما تحته بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا وكذا النسبة للاعراض النسبية فانهم لا يعقلون لها ما تدخل النسبة في ذواتها سوى الاضافة وان الموجود مقول بالتشكيك على الجوهر والاعراض ويمكن تعقل الماهية مع الشك في وجوده فلا يكون جنسا والتعريف بالموجود في موضوع او لا في موضوع رسم لا حد وبالجملة ما ذكر مع ضعف اكثر مقدماته غير تام لجواز ان يكون للكل او للبعض جنس ذاتي مشترك هو الجنس فلا معول سوى الاستقراء ثم قد يقال ان الحصر منقوض بمثل الوحدة والنقطة والوجوب والامكان فان كلا منها ليس بشيء احدى المقولات ولا مندرجا تحتها اما الاولان فلانهما ليستا من غير الكيف لانهما لا تقتضيان قسمة ولا نسبة ولا من الكيف لخروجهما عن الكيف في الاقسام الاربعة التي ليست منها واما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من بيان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشيء بلا وجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر والجواب بانها امور عدمية والحصر انما هو في الامور الوجودية ممنوع بكلتا مقدمتيه اما الاولى فلان الوجود احق الوجوديات والنقطة ذات وضع فهي وجودية واما الثانية فلان كثيرا من المقولات ليس من الاعيان الخارجية كالاضافة والمتى والانفعال فالجواب الحق انها خارجة ولا يقدح ذلك في الحصر لان معناه الا ان الاجناس العالية لما يلزمه عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشر وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحته كذا قالوا

قوله وقد ثبت ... امتناع قيام العرض ...

وقيل هناك كان آخران نعم الكم المتصل بعد المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد

في نفس المقدار اي الكم المتصل ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام اذ عرفت هنا انا علمنا منفصل ان لم

ما لم يكن لاجزائه حد مشترك وهو ما يكون نهاية لاحد الاجزاء وبداية للآخر بعينه وهو العدد ولا فرق ان مقيس المنفصل

اشترك فيه ما يمكن ان

للآخر وهي اي المتصل

قبل القسمة في جهة واحدة

بل هذا المقدار مع

بل الامتدادين والوقي

مثل الثالث المقاطع

بالنفس الامتدادات

كيف من الوحدات والوحدة

الاجزاء فليها لا الى بانفصالها فلا اتصال ولا فرق بين متصل في نفسه او نهايات وانقطاعات فان السطح

نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح والجسم التعليمي ... السطح التي هي امور عدمية فالاوامور عدمية

عرض لا يوجد القائم

الحل شرط لزوال ال

القائم في زوال الباقي

فيلزم الا يكون له

بوجادث منتقل الى

يفعل انعدام والكلام

بل لزم ان لا يوجد شيء

الكم لما ياتي فقال

والاعراض انما يقبلها

لم يكن لك زمن انقسام

لا يقبل الكم المتصل لا

ان لم يكن لاجزائه حد مشترك وهو ما يكون نهاية لاحد الاجزاء وبداية للآخر بعينه وهو العدد لا غير لان مقسم المنفصل

ما يجتمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك ومتصل ان كان لاجزائه حد مشترك فهو ما يمكن ان

يفرض فيه اجزاء متلاقية عند حد مشترك بان يكون بداية لاحد الاجزاء ونهاية بعينه للآخر وهو اي المتصل

ان كان غير قار بحيث لا يمكن اجتماع اجزائه في الوجود فزمان والا فمقدار وهو ان قبل القسمة في جهة واحدة

فخط وهو خط او قبلها في جهتين فهو سطح او قبلها في الجهات الثلث فهو جسم تعليمي وقد يخص المقدار مع

اضافة فيسمى الطول والعرض والعمق فيقال الطول على البعد المفروض اولا وعلى اطول الامتدادين والعرض

على المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا قوائم وعلى اقصر البعدين والعمق على الامتداد الثالث المقاطع

للاوليين كذلك وكل منها مقدار مأخوذ مع اضافة فلا تكون من الكميات الصرفة واما نفي الامتدادات

اعني الخط والسطح والجسم في الكميات المتصلة وعند المتكلمين العدد اعتباري لانه مركب من الوحدات والوحدة

من الامور الاعتبارية لما مر في باب الامور العامة وكان الخلاف منهم في وجود العدد مبني على نفي الوجود الذهني

والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الامور الذهنية كما ذكره في شرح المقاصد والمقادير

عندهم جواهر مجتمعة اذ الجسم عندهم مركب من اجزاء لا تتجزأ وهي منفصلة الا انه لعدم المفاصل التي تماست

الاجزاء عليها لا يحس بانفصالها فلا اتصال ولا عرض هو متصل في نفسه والنهايات والانقطاعات فان السطح

نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح والجسم التعليمي مركب من السطوح التي هي امور عدمية فالكل امور عدمية والزمان

قوله فله في الغاية بالاعتبار الى قوله بيان علية الغاية على وجه يندفع به ما يستبعد من كون
المتأخر عن الشيء علة له وسيجيء
قوله الى وجودها العيني الى قوله ان الغاية بماهيتها اي صورتها الذهنية علة
لفاعلية الفاعل وبانيتها اي هويتها الى جهة معلول الفاعل بل لمعلوله الذي هو مالم
الغاية وهذا هو معنى قولهم اول الفكر آخر العمل لما ان اطلاق الغاية على ما لا يكون
معلولا بل قديما كما يقال الواجب تعالى غاية الغايات وما لا يكون مقصودا سواء لم
يكن للفاعل قصد اصلا كغاية القوى الطبيعية او كان لكن لا في هذه الصورة كما
لعشق وعلى الكثير في حق الباري ذكروا لها معنى آخر وهو ما ينتهي اليه الفعل فيها الا طلا قيا
على ما ذكره المشهور وسيجيء

ان يكون مشروطا باعراض تتجدد فيه حالا على سبيل التبادل بان يصير اللاحق بدل السابقة الشرطية حتى ينتهي الى

ولهيولى هناك كان اخر ان لم الكم المتصل بعد المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد

في نفس المقدار اي الكم المتصل ولا يبقى المقدار عند حصول الانقسام اذا عرفت هذا فاعلم انه منفصل ان لم

وجهه انه اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للماضي والمستقبل وهو ظاهر ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء

اذ لو وجد فاما ان يكون منقسما اولا وعلى تقدير الانقسام اما ان تكون اجزاؤه معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والضرورة

قاضية ببطلانه واما ان تكون مترتبة فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعض فلا يكون الحاضر حاضرا هذا خلف فلا بد ان يكون

غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي بعقبه فيكون هو ايضا غير منقسم وهكذا فتكون اجزاء الزمان غير

منقسمة وهي المسماة بالآنات ويلزم من ذلك كون الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزأ لانه ينطبق عليها وكذلك الجسم

لانها تنطبق عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض في احدها جزء فرض

بازائه في كل واحد من الاخرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا تتجزأ كان الاخران كذلك وذلك يستلزم خلاف

ما انتم عليه ولان الزمان لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما على البعض للقطع بانه ليس امرا قار الذات مجتمع الاجزاء

والا لكان الحادث الآن حادثا يوم الطوفان وتقدم اجزائه ليس الا بالزمان ضرورة امتناع اجتماع المتقدم مع المتأخر

هنا وامكانه في سائر اقسام التقدم فيكون للزمان زمان فيتسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك الزمان وتقدم

اجزائه وهلم ولانه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد وجوده لكونه اي كون عدمه بعد الوجود زمانيا كما مر واذا

امتنع عدمه فيلزم وجوبه مع تركبه لانه يقبل الانقسام الى الماضي والحال والاستقبال وتقضيه لانعدام اجزائه

شيئا فشيئا وكل ذلك ينافي الوجوب ورد الاول بان الماضي والمستقبل موجودان كيف لا ومعنى الماضي ما فات بعد

الوجود والمستقبل ما لم يحصل له الوجود غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال والعدم في الحال لا يستلزم العدم مطلقا فان قيل

فيلي المجموع منحصر في الموجود في الحال لا في الماضي والمستقبل والحال واذا لم يكن موجودا في احدها كان معدوما قطعا قلنا القصر

الموجود في الموجود في الاقسام الثلاثة ممنوع لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يكون وجوده في الزمان كالزمان نفسه

ثم انقسام الزمان في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين لان الحال ليس قسما برأسه بل هو الآن الذي هو

الذي هو حد مشترك بينهما ويجوز ان يكونا موجودين في الجملة وان لم يوجدا في شيء من الازمنة فان قيل الموجود في الجملة

اما منقسم فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معنى الاجتماع المقارنة والمعية

اي عدم سبق البعض بالبعض او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل ورد الثاني بان

تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وان كان بالزمان لكنه ليس بزمان آخر لان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل

من المتقدم والمتأخر في زمان بل يقتضي امتناع الاجتماع والتقدم بهذا المعنى بين اجزاء الزمان بالذات بمعنى ان

تقدم بعض اجزائه على بعض بالنظر الى ذاته من غير احتياج الى عارض هو زمان آخر لكون الامس قبل اليوم نظرا الى

مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض وتلك تقول ان امتناع الاجتماع لاجزاء الزمان ليس بالذات وانما

يكون كذلك لو كان بين اجزائه على فرض وجوده تناف بالنظر الى ذاتها وليس كذلك لانها متساوية في الذات وانما التنافي

بواسطة وصف المضي والحضور مثلا فالحق ان التقدم والتأخر بهذا المعنى انما يكون بالذات بين وجود الشيء وعدمه فانهما

وعروضه لغيرهما انما هو بواسطتهما وتوهم الزمان انما هو من ملاحظة تقدم وجود الشيء على عدمه وعكسه وعدم

اجتماعهما ومن ملاحظة استمرارهما ورد الثالث بان بعدية العدم في طرف الماضي وهي الآن فان كون العدم بعد

الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل يكون ان يكون في الآن الذي هو طرف الزمان الماضي اعني الطرف الذي

به التغير وانقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجوب الذاتي الذي ينافي الامكان

لجواز ان لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غايته ان يكون دائما بتجدد الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه و

قال بعض الحكماء الزمان مبتدأ وقوله وجود امتداد مبتدأ ثان موصوف بما اضيف اليه بقوله يتصف ذلك الامتداد

بالذات بالمضي والاستقبال المتفق عليهما لما مر ان الحال ليس قسما برأسه ويلحقه التقدم والتأخر بالذات بحيث لا يجتمع قبله

بعد ولا بعده قبل وغيره يكون قبلا لمطابقته الجزء القبل وبعدا لمطابقته الجزء البعد وقوله ضروري خبر المبتدأ الثاني

والثاني مع خبره خبر الاول واستغنى عن الضمير العائد اليه لوضع الظاهر موضعه فان الامتداد المذكور هو الزمان

كأنه قال الزمان وجوده ضروري الا انه غير بهذه الصيغة لنوع توضيح وتجوز ان يكون وجود امتداد خبرا

فقوله ضروري خبر بعد خبر يعترف به العامة ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات وانما الخفاء

في حقيقته واليه اشار بقوله واما حقيقته فقيل القائل ارسطو ومتابعوه هو مقدار يعني كما متصلا يقدر به

حركة الفلك الاعظم لانه يتفاوت ويقبل المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان

دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة كم لان التفاوت من خواص الكم ولامتناع

تألفه من الآنات لان تألفه منها كما مر يستلزم الجزء متصل فانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم كوحدات

العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآنات ويلزم منه ولعدم استقرار مقدار لهيئة غير قار

فاذا هي الحركة والالكان من الصفات الذات تجتمع الاجزاء في الوجود والفرد في حاكة بطلانه ولامتناع فناء

لما مر ان بعدية العدم بالزمان مقدار للحركة المستديرة اذ الحركة المستقيمة تنقطع لما سيأتي من تناهي الابعاد

وانه لا بد بين كل حركتين مستقيمتين من سكون ولتقديره جميع الحركات به لا سرعها لان زمان اسرع الحركات اقل

فان قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة والاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الذرع بالذراع والمائة بالعشرة

واسرع الحركات هي المنسوبة الى الفلك الاعظم فالزمان مقدار لها فان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتيه ثم

لكنه يطلب بالحجة قلنا الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل بالاجمال يمتنع اثبات اجزائه بالبرهان كجزئية النفس وتركب

الجسم من الهيولى والصورة وهنا لم يتصور الزمان الا بانه شيء باعتباره تتصف الاشياء بالقبلية والبعدية

وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته هذا واعترض على هذا البيان بان مبناه على الاصول

الفلاسفة من بطلان الجزء الذي لا يتجزأ وامتناع فناء الزمان وقيل والقائل

من المتكلمين الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم اي مبهم غير معلوم وانما يقدر به لازالة الابهام وقد

يتعاكس التقدير بين المتجددات بحسب علم المخاطب فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا فاذا قيل متى جاء

زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان السائل مستحضرا لطلوع الشمس وقصده هو هذا التقدير افادة الالبس

الزمان امر محقق بل هو اعتباري يتعاكس لا بيان الحقيقة اذ لا حقيقة للوهميات والنقل ما دل من الحكماء على

انه جوهر لا عرض مستقل اي لا يتوقف على المادة لا جسم ولا جسماني فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن عدمه لا قبل

الوجود ولا بعده لان المتقدم والمتأخر بين وجوده وعدمه ليس الا بالزمان فان كان على الزمان الاول لزم وجود

الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم التسلسل فلعلهم لم يريدوا بالجواب ما يفهم منه ظاهرا بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم

بعد الوجود او قبله لا ينافي الامكان ومنهم من اعترف بامكانه وتجدده لم يريدوا اثبات كونه جوهرا مستقلا هو في نفسه انه

ينقطع بوجوده وان لم يوجد جسم ولا حركة حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما ثم وجد ثم فني كنا قاطعين بوجود زمان

ويتقدم عدم الفلك على وجوده وتأخره عنه فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل جوهرا ابديا يتبدل و

يتغير بحسب النسب والاضافات المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة

يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات يسمى دهرا والى مقارنتها زمانا فهذا ثم لا يخفى انه على الفرض المذكور انما يقطع

بتقدم عدم الفلك على وجوده وتأخره عنه واما انه يقطع بوجود الزمان فلا بل هو امر متوهم في امتداد الوجود

او العدم ومن تقدم وتأخر بالذات بين وجود الشيء وعدمه

٦ فصل في المكان لا اختلاف

في تحقق شيء ينتقل الجسم منه واليه ولا يسع معه غيره ويسمى المسمى بالمكان واختلف في حقيقته قيل هو السطح الباطن

من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واليه ذهب ارسطو واتباعه من المشائين ولكونه بهذا

المعنى راجعا الى اقسام الكم المنفصل اوردوه عقيب الزمان وقيل فانه اكثر الحكماء والمتكلمين هو البعد الذي

ينفذ فيه بعد الجسم البعد اما مادي يحل في الجسم ويقوم به وهو المسمى بالجسم التعليمي او مفارق عن المادة لا يقوم

بمحل بل فيه الجسم ويلاقيه بجملته وهو المسمى بالمكان الا انه عند المتكلمين عدم محض وامر موهوم ينفذ الجسم ويملؤه على

على سبيل التوهم وعند الحكماء امر موجود مجرد قائم بذاته تتوارد المكنات عليه مع بقائه بشخصه وهي بعد

مفطور لان فطر عليه البديهة فانا نشاهده بان الماء فصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء فيه

كانه جوهر متوسط بين عالمي الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام الكثيفة التي تقبلها والامارات

التي ذكروها للمكان مثل مساواة المكان للمتمكن لان المتمكن يجب ان يكون منطبقا على المكان مالئا له

فيجب ان يكونا متساويين ومثل عمومه اي المكان لكل جسم لان كل جسم مشار اليه بهنا وهناك والمشار اليه

بهما هو المكان ليس الا ومثل كون الطير في الهواء المتحرك عليه ساكنا والحوت في الماء الجاري عليه ساكنا

تدل تلك الامارات الثلث على الثاني اي كون المكان بعدا فانه لو كان سطحا لزم عدم مساواته لما فيها اذ

صفحة الشمعة المدورة صفحة رقيقة فان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة مع ان المتمكن في الحالين

واحد ولزم ايضا ان يكون الجسم المحيط بالكل جسم آخر يكون سطحه الباطن مكانا له والا لم يكن المكان عاما

٣

لكل جسم وان يكون الطير في الهواء المتحرك متحركا وكذا الحوت في الماء الجاري ضرورة تبدل السطوح المحيطة بها

والجواب منع كون المتمكن في الحالين واحدا ومنع عموم المكان لان المشار اليه بهناك قد يكون ما به تمايز

الاجسام في الاشارة الحسية اعني الوضع الذي به يمتاز المشار اليه عن غيره وان الحركة عندهم حالة مستمرة

للمتحرك من اول المسافة الى آخرها وبهذه الحالة غيرا استبدال المكان بهذا ثم التغير المذكور للمكان

هو ما عليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فيطلقونه على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض

كان الهيولى دون الهواء المحيط به دون البعد الموجود او الموهوم واصطكوا في الامكان سواء كان

سطحا او بعدا موجودا او موهوما بل يجوز خلوه عن الشاغل فان قيل ما تقول في الكلام عندنا فيعد بعدنا

ورفا فقا بين انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما قيل نعم يجوز لانا اذا رفعنا

صفحة ملساء دفعة عن صفحة اخرى ملساء مثلها حتى ما تماس سطحاهما المستويان بحيث لا جسم حائل بينهما لزم

في اول زمان الارتفاع خلو الوسط ضرورة فان الهواء انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج

ويصل بالآخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا وهذا الزامي مبني على ما هو عند

الخصم لا برهاني فانه عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه من الاطراف بل قد يخلق الله تعالى فيه دفعة

وانت خبير بانه لا يتم هذا الالزام عليهم لا يبطال جواز الارتفاع دفعة اي في آن والحكيم يمنعه فان الارتفاع

حركة وكل حركة عنده في زمان اذ لا بد ان تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع كلها فوقوعها

انما هو في زمان وانه منقسم الى غير النهاية ففي زمان ارتفاعها ينتقل الهواء من طرفيها الى الوسط فلا يلزم خلوه

ولانا اذا رفعنا احد جانبي الزق الملاصق احد جانبيه بالآخر بحيث لا يكون بينهما هواء المشدود الرؤوس

والمسام جميعها عن الجانب الآخر فلا جوابه واجيب بجواز ان يبقى في جانبي الزق قليل هواء يتخلخل عند الا

[illegible] قيل لا يجوز الخلو عن الشاغل واللازم تساوي زمان الحركة مع وجود المعاوق وزمان تلك الحركة

مع عدمه واللازم باطل كما هو البطلان بيان الملازمة فيما اذا فرضنا حركة جسم في فرسخ خلاء ولا محالة تكون في

زمان ولتكن ساعة وفرضنا حركة اخرى لذلك الجسم مثلها في القوة في فرسخ ملاء ولا محالة تكون في زمان اكثر

لوجود العائق ولتكن بساعتين وفرضنا حركة اخرى لذلك الجسم مثلها بتلك القوة في فرسخ ملاء في قوامه نصف قوام

الملاء الاول فيكون زمان الحركة في هذا الملاء الارق ساعة ايضا ضرورة ان المسافة والمتحرك والقوة المحركة

اذا اتحدت يكون تفاوت الزمان في القلة والكثرة بحسب تفاوت المعاوق فيهما فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق

اعني الجسم في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق وهو ما اذا كان في الخلاء واعترض بانه لا يلزم من كون الزمان

على نسبة المعاوق ان يكون زمان قليل المعاوق مساويا للزمان عديمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء

المعاوقة واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فلا اذ في المعاوق

القليل يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التي هي نصف المعاوقة الخ

الكبيرة التي يقع ساعة بازائها ومن امارات امتناع الخلاء انه لو وجد لزم انتفاء امور نشاهدها

مثل ارتفاع اللحم في المحجمة فانه عند انجذاب الهواء يتبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء وارتفاع الماء في الانبوبة الى الافق

اذا انغمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر مع اقتضاء طبع النزول دون الارتفاع فاذ ذلك الا لان

سطح الهواء مستلزم لسطح الماء لامتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء وعدم نزول الماء

من ثقبة ضيقة في اسفل الكوز المشدود الرأس لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله عند فتح رأسه [illegible]

واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر فانه غاية بهذه الامور لزومها لانتفاء الخلاء واللازم

قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم وقد عرفت ما تلوناه ان المعترض مستظهر من الجانبين

فلا تكن من الغافلين **فصل** في الكيف قدم مباحثه على سائر المقولات لانه اصح وجودا من

جميعها اذ منه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليه لانه يعم الماديات والمجردات فان قيل

المجردات متصفة بالعلم وهو من مقولة الكيف فيعم هو ايضا اجيب بان علم المجردات حضوري فليس من الكيف

وهو عرض لا يقبل لذاته قسمة ولا نسبة فخرج بقيد العرض الجوهر وبالثاني الكم وسائر الاعراض النسبية وخرج النقطة والوحدة

من الاعراض بقيد عدم اقتضاء اللاقسمة اصلا ولا يخرج من التعريف العلم بالمركب او البسيط حيث

يقتضي القسمة نظرا الى المتعلق واعترض بان من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم واجيب

بانه ليس توقفا وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستعقب تصور متعلقه بخلاف النسبيات

فانها لا تتصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وذلك لكون النسبة نفس حقيقتها او داخلة فيها

بخلاف مثل العلم واقسامه بحسب الاستقراء اربعة القسم الاول الكيفيات المحسوسات قدمها لانها اظهر الا

قسام الاربعة ثم انواع الكيفيات المحسوسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة

باوائل المحسوسات قيل وجه التسمية ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات ولا يخلو عنها حيوان بخلاف سائر

الحواس الظاهرة والعموم مقدم على الخصوص واصول الملموسات اربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج والمتوسط هذه الاربعة ثم اطلاق الحرارة كما

كما في شرح المقاصد على حرارة النار والحرارة الغريزية والفائضة من الاجرام السماوية والحادثة بالحركة ليس بحسب

اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه مفهوم واحد من الكيفية المحسوسة وان كانت الحرارات مختلفة بالحقيقة فانه

واختلاف المفهوم انما هو في الاثر اذ قد يقال الحار لما يحدث الحرارة وان لم يقم به معنى يسمى بالحرارة كما يقال لما

يقوم به هذا المعنى اما بسبب ملاقاة البدن الحيواني كالاغذية والادوية حتى يظهر منها حرارة في بدن الحيوان

او لا بسببها كالاجرام السماويات النيرة التي تفيض منها الحرارة واما الحرارة الغريزية التي بها قوام الحياة للحيوان

فقيل نارية خرجت عن مزاجها واستفادت بالمزاج مع سائر العناصر مزاجا معتدلا حصل به التئام بقاء اجزاء

المركب وقيل سماوية لان العناصر اذا امتزجت وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبها تستعد

لما يناسب البسائط السماوية ففاضت عليه حرارة غريزية بها قوام الحياة وقيل مخالفة لهما لاختصاصها بها

وقت الحرارة الغريبة ومدافعتها حتى ان السموم الحارة لا ابد فيها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة بدفع ضرر

الحرارة الواردة بتحريك الروح الى دفعه ومنها اي من الكيفيات الملموسة الاعتماد يعني المدافعة المحسوسة ويسمى

... من هذا اعتمادا وميلا الى الجهة السفلى ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن

السكون كما في مثال الزق فانا نجد فيه مدافعة

بحسب ما يوجب للجسم تلك المدافعة فطبيعي كميل

...ات في الجهة بحسب الوقوف عبارة العوام

قد يكون ام فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود اللازم وقد عرفت ما تلوناه ان المعترض مستظهر من الجانبين

فلا نكون من الغافلين فــــصل في الكيف قدم مباحثه على سائر المقولات لانه اصح وجوداً

جميعاً اذ منه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليه لما انه يعم الماديات والمجردات فان اكثر

المجردات متصفة بالعلم وهو من مقولة الكيف فيعم هو ايضاً اجيب بان علم المجردات حضوري فليس من الكيف

وبعرض لا يقبل لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم وسائر الاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من

الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة اخرجاً لهما ولا يخرج من التعريف العلم بالمركب او البسائط حيث

يقتضي القسمة نظراً الى المتعلق واعترض بان من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم واجيب

بانه ليس توقفاً وانما هو استلزام واستعقاب

تصور متعلقه لفلان النسبيات

فانها لا تتصور الا بعد تصور المنسوب

بخلاف مثل العلم واقسامه حسب الا

قسام الاربعة من انواع الكيف

باوائل المحسوسات قبل وجداً

الحواس الظاهرة والعموم

لثبوتها للبسائط العنصرية ولغلبة المركبات منها بتوسط المزاج

و ربما عفت عن الغسق فيه
وفي آبائه بحصم صن ٣٨٠
قضية هذا التعيين ان ابن القاسم
مثلا وابناه اذا اعتقها لا يكافئ العفيفة
وان كانت بنت فاسق وفي شرح الروض
ما قد يخالفه فليراجع آه رشيدي
اقول قد يؤخذ ذلك قضية سياق الشارح
وقضية تأخيره في الرابع صن ٣٨٠

كما في شرح المقاصد على حرارة النار والحرارة الغريزية والفائضة من الاجرام السماوية والحادثة بالحركة ليس بحسب

اشتراك اللفظ على ما قيل بل لانه مفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة وان كانت الحرارات مختلفة بالحقيقة فافهم

واختلاف المفهوم انما هو في الحار اذ قد يقال الحار لما يحدث الحرارة وان لم يقم به معنى يسمى بالحرارة كما يقال لما

يقوم به هذا المعنى اما بسبب ملاقاة البدن الحيواني كالاغذية والادوية حتى يظهر منها حرارة في بدن الحيوان

او لا بسببها كالاجرام السماويات النيرة التي تفيض منها الحرارة واما الحرارة الغريزية التي بها قوام الحياة للحيوان

فقيل نارية خرجت عن مزاجها واستفادت بالمزج مع سائر العناصر مزاجاً معتدلاً حصل به التئام تام بين اجزاء

المركب وقيل سماوية لان العناصر اذا امتزجت وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبها استعد

لما يناسب البسائط السماوية ففاضت عليه حرارة غريزية بها قوام الحياة وقيل مخالفة لهما لا فقضاء منهما بعمل

وقد الحرارة الغريبة ومدافعتها حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة بدفع ضرر

الحرارة الواردة بتحريك الروح الى دفعها ومنها اي من الكيفيات الملموسة الاعتماد بمعنى المدافعة المحسوسة وثبوته

ضروري فان من حمل حجراً ثقيلاً احس منه اعتماداً وميلاً الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن

تحت الماء احس بميله الى العلو ثم هو غير الحركة لانه يوجد عند السكون كما في مثال الزق فانا نجد فيه مدافعة

صاعدة وفي الحجر المسكن في الهواء مدافعة نازلة واما الاعتماد بمعنى ما يوجب للجسم تلك المدافعة فليس بمحسوس

وقد يقال انه يحسب الحركات في الجهات ست وقيل الجهات في الست بحسب العرف او باعتبار العوام

من حال الإنسان في الأرض رأسا وقدما وظهرا وبطنا ويمينا ويسارا والمواضع من حال الجسم في الأبعاد الثلثة منقسمة على

زوايا قوائم وللأبعد لزواياه وأما كتب الحقيقة فالجهات متكثرة وبالجملة الطبيعي الذي لا يتبدل أصلا منها أي

من أنواع الاعتماد ما يكون إلى فوق ويسمى خفة يعني الميل الصاعد أو إلى تحت ويسمى ثقلا أي الميل الهابط وذلك

لأن الجهة الطبيعية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون الاعتماد الطبيعي لواحدهما وهما متضادان لأن

بينهما غاية الخلاف والفلاسفة يسمونه أي الاعتماد الميل ويجعلونه أقساما ثلثة فإن كان طبيعيا وإن أدنا لا إن

مبدأه أمر خارج عن محل الميل كالسهم المرمي إلى فوق قسري وإلا فإن كان من شعور وقصد كاعتماد الإنسان

على غيره فإرادي وإلا فطبيعي كميل الحجر المسكن في الهواء إلى السفل فيل مثل النبات إلى التبرز والتزيد في الأ

الأقطار فطبيعي إذ مبدؤه ليس من مبدأ خارج عن محل الميل ولا من قصد وما يقال من أن الطبيعي لا يكون إلا

صاعدا أو هابطا فإنما هو في البسائط العنصرية والقسم الثاني من الكيفيات المحسوسة المبصرات قال

أصول المبصرات أي أوائلها التي هي مبصرة بالذات الألوان والأضواء وإن كانت رؤية اللون مشروطة

برؤية الضوء ومعنى كونهما مبصرين بالذات أن لكل منهما رؤية على حدة متعلقة به دون الآخر ولهذا

انكشف كل منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف غيرهما من الكيفيات المختصة بالكميات من المقادير

والأوضاع وغير ذلك مما لا يعد في الكيفيات المحسوسة فإنها مبصرة بتوسطهما بمعنى أن الرؤية

المتعلقة باللون أولا وبالذات هي بعينها متعلقة بها ثانيا وبالعرض على قياس قيام الحركة بالسفينة

السفينة وراكبها والعالم تتكشف انكشافا تاما ولكل منهما أنواع كالسواد والبياض وكضوء الشمس والسراج و

غير ذلك إلا أن لكل نوع من أنواع اللون اسما خاصا بخلاف الضوء فإنه إنما يتعين نوعه بالإضافة

ثم إنه زعم البعض أن لا حقيقة للون أصلا والبياض إنما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للأجسام

الشفافة الصغيرة والسواد بضد ذلك أي عدم نفوذ الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الألوان

تتخيل بحسب اختلاف السبب وتفاوت مخالطة الهواء وأما المحققون فعلى أنها كيفيات حقيقية وتخيل

البياض من مخالطة الضوء للأجسام الشفافة لا يكون البياض في بعض الأجسام أمرا تخيليا لا حقيقة

له كما في الثلج وزبد الماء ومسحوق الزجاج فإنه لا بياض حقيقة فيها وإنما يتخيل من مخالطة الضوء

للأجزاء الصغار الشفافة من تلك الأجسام لا يمنع هذا التخيل كونه حقيقة أي كون البياض أمرا حقيقيا

موجودا يحصل بأسباب أخر غير المخالطة فإنها كما هي سبب للتخيل لا سبب لحصوله كما في غير تلك الأ

جسام مما هو أبيض حقيقة والضوء غني عن البيان كسائر المحسوسات وهو إن كان لذات المحل

بأن لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر مضيء فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء وإلا فعرضي كما للقمر

ويسمى نورا أخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والعرضي إن كان حصوله

من مقابلة المضيء لذاته كضوء القمر وضوء وجه الأرض المقابل للشمس فهو ضوء أول وإلا بأن كان

من مقابلة المضيء لغيره فهو ضوء ثان أو ثالث وهلم والظلمة عدم ملكة له لا كيفية وجودية

وتبين حصول البياض بشفاف مخالط الهواء وفي أجسام شفافة كما في الثلج فإن البياض ظهر فيه بسبب مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في أجزاء صغار جوهرية شفافة وكما في زبد الماء ومسحوق الزجاج والبلور فإنه ظهر فيها بذلك لا يوجب ذلك التخيل كون البياض أمرا مخيلا في نفسه فإن حصول الشيء بالأسباب لا يمنع كونه أمرا محققا بل لا يوجب إلا حصوله إنما هو من ذلك لجواز كونه حقيقة تحصل بأسباب أخر غاية الأمر أن ظهوره هنا كان بسبب المخالطة المذكورة والضوء غني الخ نسخة

Scanned with CamScanner

على ما ذهب اليه البعض و يجعل لهما كما في قوله تعالى وجعل الظلمات والنور لا توجب كونها كيفية
موجودة فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص وانما المنافي للمجعولية العدم الصرف كيف
ولو كان اى لو وجد والظاهر ثابت الفعلية لكان حائلا ومانعا للجالس في الغار المظلم من ابصار
الخارج عن الغار كالعكس اى كما انه مانع للخارج من ابصار ما هي في الغار لعدم الفارق لوجود العائق
عن الرؤية بينهما في الصورتين فتعين انها عدم الضوء وفي اختلاف حالهما بالنسبة شرط كون المرئي
في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى وفي المواقف لو قيل كما ان شرط الرؤية ضوء
محيط بالمرئي فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة محيطة به لم يكن بعيدا والذاتي من المترقرق اى ما
يتلألأ ويلمع كالذي من اللؤلؤ واللهان يسمى شعاعا والعرضي منه كالمرآة التي حاذت الشمس
يسمى بريقا ونسبة البريق الى الشعاع كنسبة النور الى الضياء وقد يتوهم ان الضوء اجسام صغار
تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء دفعة بخلق الله تعالى من مقابلة مضيء عال كالشمس او من
مضيء متحرك كالسراج المنقول من موضع الى آخر او من متوسط بينه اى المضيء وبين المستضيء
ليس هو بهذا الحدوث الدفعي حركة الحدار من الشمس الى الارض وانبعاثا للسراج في الانتقال وانعكاسا
من المتوسط الى المستضيء وكل من ذلك حركة بالذات والحركة بالذات انما هي للجسم ضرورة ووجه
كونه وهما انه لو كان ذلك حركة لكانت بالطبع اذ لا قسر ولا ارادة والحركة بالطبع تمتنع الى

الى جهات مختلفة وعدم رؤية الالوان في الظلمة قيل لكون الضوء شرطا لوجودها فان الالوان تضعف بحسب
ضعف الضوء وكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون فاذا
انتفى طبقات الاضواء كلها انتفى طبقات الالوان باسرها والحق انه شرط لرؤيتها وانكاره قريب
من انكار الضروريات واما المسموعات التي هي القسم الثالث من الكيفيات المحسوسة فالاصوات
والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى وعند الفلاسفة سببه القريب تموج الهواء المعلول
بهذا التموج للقرع اى الامساس الشديد او القلع اى التفريق الشديد فهما سببان بعيدان له
ثم انه قد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج عن الصماخ وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج
الى الصماخ ولهم تردد في انه اذا وصل الهواء الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل
فقط او بالهواء الخارج ايضا ويدل على وجوده خارج الصماخ وعلى تعلق الاحساس به هناك
اي خارج الصماخ انه ليس المسموع مجرد الصوت القائم بالهواء الواصل اذ لو كان احدهما ادراك
جهته ولم يحصل الجانب المخالف للاذن السامعة ولو لم الا في الحس لم يكن المسموع الا الصوت
القائم بالهواء الواصل لما ادركنا عند سماع جهته المخالفة للسامعة والتالي باطل لانا اذا سمعنا
صوتا نعرف جهته ولهذا الجانب المخالف وكلام الثاني هو التمييز بانه قريب وبعيد فلو لم يوجد
خارج الصماخ ولم يتعلق الاحساس به هناك لم يحصل التمييز المذكور واللازم باطل وبدل

على كونه ادراكه بوصول الهواء انه يميل مع الرياح ولا يسمعه من كان بهبوب الرياح من جهته لعدم وصول

الهواء الى صماخه وانه يتفرد بسماعه من يتفرد بذلك كمن وضع طرف انبوبة في فيه وطرفها الآخر في صماخ

انسان وتكلم فيها يسمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء

الى صماخ غيره واذا رجع الصوت بمصادمة جسم املس فان ذلك الجسم يقاوم الصوت ويصرفه الى

خلف ويسوى تذلك الصوت الراجع الصدى واذا عرض له اى الصوت كيفية بها يمتاز الصوت

الموصوف بتلك الكيفية عما اى عن صوت آخر يماثله في الحدة اى الزيرية والثقل اى البمية احتراز

عن الحدة والثقل فانهما وان كانتا كيفيتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما في الفم

في تلك الكيفية العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت

عما يماثله فيه تميزا في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كما في الحروف احتراز عما ليس

كذلك كالغنة والبحوحة اذ قد يختلف الصوت فيهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف اى

فذلك الصوت الموصوف بتلك الكيفية الحرف وجمع على انه مجموع العارض والمعروض وينقسم الى مصوت

وهو ما تقتضيه الحركات الحاصلة من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف الفتحة والى الياء

الكسرة والى الواو الضمة او ممدود وهي المدات وهي الالف والياء والواو اذا كانت ساكنة متولدة

من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها والصامت وهو ما سوى المصوت ويسمى بالمصمت

المصوت والصامت لتعذر النطق او تعسره بدونه الحركات والمدات والصمت السكوت فاطلقا عليهما

فوزا والصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا

مثل لي بالحركات الثلث ولا ولي ولو والمؤلف منها اى من الحروف مطلقا يسمى باسم الكلام وباسم اللفظ وقد

يخص الكلام بما يفيد فائدة يصح السكوت عليها سواء كانت النسبة فيه انشائية كقم او اخبارية كزيد

قائم وقد يخص اللفظ بما يتالف من المقاطع ويلزم ان لا يكون مثل ق امر لفظا وقد يتوهم ان اللفظ

من مقولة الكم اذ قد يقدر جميع الحروف منه فان اجزاء الاقاويل مقاطع مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب

والقول بما يقدر بواحد منها وبما يحتاج الى ان يقدر باثنين او اكثر كما في المقادير فان منها ما يقدر

بذراع ومنها ما يحتاج الى ذراعين فاكثر وكل ما هو كذلك فهو كم ورد بانه اى التقدير ليس بالذات بل

بالعرض لاجل جهة الكثرة التى فيه كما ان الجسم يقدر بالذراع لما فيه من الكم المتصل وانما يكون كم لو كان التقدير

فيه بالذات النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات ولا اختصاص الكلام فيها اخر بها

عن المبصرات والمسموعات مع ان الاولى جعلها رديفة الملموسات لان ادراك القوة الذائقة مشروط

باللمس واصول المذوقات الا بسائطها الطعوم التسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة

والكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المتوسط بينهما والحاصل من ضرب الثلثة في

الثلثة ذلك والى اسم من المحسوسات المشمومات وهي الروائح وانواعها غير مضبوطة ومراتبها في الشدة

والضعف غير محسوسة القسم الثاني من مطلق الكيف الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس الحيوانية

ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد فلا يرد ان بعض هذه

كالحياة والعلم والقدرة والارادة ثابت للواجب فلا تكون مختصة بالحيوان على ان الفاني يثبتها له تعالى

لا يقول بانه دراجها تحت الكيف ولا في سائر الاعراض ولا الجواهر ايضا وتسمى مع الرسوخ في موضوعها في

استحكامها فيه بحيث لا تزول عنه اصلا او بعسر زوالها ملكة وبدونه حالا والاختلاف بينهما بالعارض

فان الحال تصير ملكة بالتدريج ومنها اورده من التبعيضية اشارة الى عدم الانحصار في الانواع المذكورة

واما تخصيص المذكورات فلكثرة مباحثها الحياة قدمها على سائر الانواع لكونها اصلا ومتبعة اياها

وهي قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة الارادية ويدل على انها غير قوة الحس والحركة وجودها في العضو

المفلوج اذ بها الحافظة في الحيوان للاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التفصي وليس فيه

قوة الحس والحركة وعلى انها غير قوة التغذية وجودها في العضو الذابل من غير اغتذاء والمراد من القوة

هنا ما يصدر عنه الاثر بالفعل بمعنى انا نريد ان القوة التي تصدر عنها الحس والحركة والتغذية بالفعل

غير باقية فلا تكون هي هي ولا تشترط الحياة باعتدال المزاج ولا بوجود البنية وهي عند الحكماء جسم مؤلف

من العناصر الاربعة لصورة نوعية وعند المعتزلة مبلغ من الجواهر الفردة التي يقوم بها تأليف خاص

ولا يقوم الحياة بالاقل منها ولا بوجود الروح الحيواني فانه هو جسم لطيف حامل قوة الحياة الى اعضاء

اعضاء البدن يتولد من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن من

عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذلك للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء

الذي لا يتجزى وان كانت قد تنتفي بعدمها اي المزاج والروح والبنية ولذا قالوا بالاشتراط والموت

عبارة عن زوالها عما اتصف بها فهو عدم ملكة لها او قيل كيفية وجودية تضادها لقوله تعالى خلق الموت والحياة

والخلق تكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما له وجود ورد بانه هنا بمعنى التقدير وهو يتعلق بالموجود

والمعدوم ايضا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف ومثل ذلك كثير في

الكلام وقد يطلق الموت على عدمها كما في الجماد فالتقابل بينهما في تقابل الايجاب والسلب ومنها الادراك

وهو تمييز وحضور وظهور للشيء عند العقل اعترض عليه بان الادراك صفة المدرك والتمييز وقوع

صفة المدرك واجاب عنه المصنف بان الحضور عند المدرك صفته ثم لا خفاء وان هذا التفسير

اضافة لا كيف الا ان يحمل على المسامحة ويكون الادراك هو الصورة الحاضرة والتمييز عنده من حيث

هي كذلك لكنه ح يكون من الامور الاعتبارية فلا يكون من الموجودات فضلا عن كونه من اقسام الكيف

الا على القول بالشبح فافهم اما حقيقته المحققة الى ما ح ويقال ان العلم الحضوري لان المدرك حاضر

بنفسه لا بصورته عند المدرك كما في العلم بالنفس وصفاتها فان النفس مدركة لها ولصفاتها بلا واسطة

صورة مغايرة لصورتها الخارجية واعترض بان الحضور يقتضي شيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه و

واجيب بان النفس من حيث انها شاهدة غيرها من حيث انها مشهودة وهذا القدر كاف او بصورته المنتزعة
منه المساوية له المرتسمة في العقل او آلته كما في الماديات او بصورته الحاصلة في العقل ابتداء من غير انفعال من مادة
الى الانواع كما في المجردات والمعدومات وهي اى الصورة مع كونها مغايرة للهوية الخارجية التى لها الانفعال
فان الهوية فاعلة للصفات الخارجية وعليها تترتب الآثار بخلاف الصورة وتعين مساواتها لها بانها بحيث
اذا وجدت في الخارج كانت اياها ليس حصولها في الذهن كحصول العرض في المحل فلا يوجب حصولها
فيه مع مساواتها الخارجية اتصاف المدرك بالمدرك لان لزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض
له وحصول الصورة في الذهن ليس كذلك بل هي عبارة عن حضورها وظهورها عنده فالكريم
يتصور البخل ولا يتصف به ويتصف بالكرم ولا يتصوره فانه فني اذا لم يكن حصولها فيه حصولا اتصافيا
واتصاف الذهن بالعلم ضروري فكيف يكون العلم عبارة عنها تلك الصورة قد تؤخذ من حيث الحصول
في النفس فتكون عرضا قائما بها حاصلا لها حصولا متاصلا اتصافيا فيكون موجودا عينيا كساير اوصافها
وفيه ما مر وقد تؤخذ من حيث ذاتها مع قطع النظر عن الحصول فتكون صورة للموجود العيني الذي ربما
يكون من الجواهر فلا يتصف بها النفس ومن انكر الوجود الذهني جعل الادراك مجرد اضافة بين العالم
والمعلوم بها يكون العالم عالما والمعلوم معلوما وعليه فالتعريف المذكور على ظاهره وبهذه الاضافة
لابد منها في كون شيء عالما باخر وكم تثبت غيرها بما يعول عليه فلذلك اقتصر عليها جمهور المتكلمين او

او جعله صفة ذات اضافة والاعتراض في علم الشيء بنفسه بان التعلق لا يتصور الا بين الشيئين مدفوع
بان التغاير الاعتباري كاف كما مر فاشكل عليه العلم بالمعدومات فانه لا تحقق لها في الخارج فاذا لم
يتحقق في الذهن ايضا لم تتصور الاضافة بينها وبين العالم فلزم القول بالصورة في العلم بالمعدوم
حتى لا يرد ذلك بل في الكل فانه اذا علم انه غير الاضافة في فرد علم انه كذلك مطلقا لانه اى الادراك
في الكل معنى واحد وحدة نوعية فلا يجوز اختلاف افراده لكن الاشكال مندفع بان الاضافة انما يتوقف
على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين كما اشرنا اليه في باب الامور العامة وكما ان
الاشكال بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون لذي الصورة
اشار الى دفعه بقوله ومعناها اى الصورة للمعدوم ان للمعدوم وجودا غير متاصل لو امكن
تحققه في الخارج وتحقق ذلك المعدوم لكان اياه وهي اى الوجود الغير المتاصل والثابت
باعتبار الصورة من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم وصورة يتصف بها الذهن ومن
حيث ذاتها وماهيتها العقلية مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم وذو صورة بلا الموجود
فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج وقيل العلم والمعلوم في الكل الصورة الذهنية فبا
عتبار قيامها بالعاقلة علم وباعتبارها في نفسها معلوم وانواع الادراك اربعة احدها احساس
وهو ادراك للشيء الموجود في الخارج الحاصل عند المدرك على هيئة مخصوصة من الاين و

والوضع وغير ذلك وثانيها التخيل وهو ادراكه مع الهيئة المذكورة لكن بلا اشتراط حضوره وثالثها التوهم

وهو ادراك المعاني الغير المحسوسة المخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة ورابعها التعقل وهو ادراك

الشيء من حيث هو هو فالاحساس مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئة وكون المدرك

جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن الجميع بمعنى ان تكون الصورة

مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن لها بد عن الاكتناف بالعوارض الذهنية وقد

يقال العلم المطلق الادراك الشامل للاربعة كما ذهب اليه الشيخ الاشعري حيث قال الاحساس

بالشيء علم به فالابصار علم بالمبصرات وهكذا لكن اطلاقه على الاحساس مناف للعرف واللغة

وقد يقال للثلاثة الاخيرة اي التخيل والتوهم والتعقل كما عليه الجمهور وقد يقال للاخير

اي التعقل خاصة وللتصديق مطلقا فيعم اليقيني وغيره وللتصديق الجازم المطابق

الثابت الغير الزائل بتشكيك المشكك فيسمى الخالي عن الجزم ظنا وعن المطابقة

جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا وقد يراد بالظن ما ليس بيقيني فيعم الظن

العرفي والجهل المركب واعتقاد المقلد وبالجملة ينحصر التصديق في العلم

والجهل المركب والاعتقاد والظن لان غير الجازم لا بد ان يكون راجحا

لانه اقل مراتب الحكم اعني اذعان الوقوع او اللاوقوع واما ما

واما ما ذكره جمع من ان غير الجازم ان كان راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فوهم

لم يرض به المصنف لان الشك عنده عبارة عن نفس التردد والوهم ملاحظة للطرف المرجوح

فكلاهما تصور بلا حكم فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل قلنا هذا تصديق يكون

احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك انا شاك في هذا والذهول عن الصورة الادراكية ان انتهى الى

زوالها فنسيان والا فسهو وقد لا يفرق بين السهو والنسيان والجهل قسمان بسيط ومركب والبسيط عدم

العلم عما من شأنه ان يكون عالما فهو عدم ملكة للعلم والمركب مضاد له لانهما معنيان وجوديان يستحيل

اجتماعهما في محل واحد وقيل مماثل له وامتناع اجتماعهما انما هو للمماثلة لا للتضاد اذ لا اختلاف بينهما

الا بعارض هو المطابقة فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل غير مطابق له والمطابقة واللامطابقة نسبتان

والنسبة خارجة عن المنتسبين عارضة لكونها متأخرة عن طرفيها والجواب ان المطابقة واللامطابقة اخص

صفاتهما فيلزم من الاختلاف فيهما الاختلاف في الذات ثم العلم اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى

او حادث يسبقه وهو علم الخلق والعلم الحادث قد يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم بالفعل

وحصول الاستعداد للعلم الضروري يكون بالحواس كما يستفاد من حس اللمس ان هذه النار حارة فتستعد

النفس للعلم بان كل نار حارة وللعلم النظري يكون بحصول الضروريات وقد يكون بالفعل اما اجمالا

بان يلاحظ امر بسيط هو مبدأ للتفاصيل اي تفاصيل الاجزاء كمن علم مسئلة فيسئل عنها فانه يحضر الجواب

الى المسئلة فى ذهنه دفعة من غير تفصيل او تفصيلا بان ينظر الى اجزاء المعلوم ويلاحظ التفاصيل ويقابلها

واحد وشبه ذلك بمن يرى نعما كثيرة تارة دفعة فانه يرى فى هذه الحالة جميعها وتارة بان يحدق البصر

نحو واحد واحد ويميزه ويفصل الاجزاء بعضها عن بعض فالرؤية الاولى اجمالية والثانية تفصيلية والفرق

بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالنسبة الى مدركاته فى ثبوت الحالتين

فيها ايضا ويجوز بالاتفاق انقلاب العلم النظرى ضروريا فعندنا بان يخلق الله تعالى فى العبد علما

ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظرى والمعتزلة اعتمدوا فى الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع

فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح يمتنع وقوعه من

الله تعالى والجواز بالنظر الى كونه علما وانما امتنع وقوعه لعارض التكليف به وفى عكسه اى انقلاب

الضرورى نظريا خلاف فجوزه البعض لتجانس العلوم فيصح على كل ما يصح على الآخر ورد عليه بجواز ان

يكون التنوع او التشخص مانعا عن ذلك ومنعه آخرون لانه يفضى الى جواز الخلو عن الضرورى

المؤدى الى جواز خلو العاقل الناظر فى العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وان الكل اعظم

من الجزء وغير ذلك من الضروريات التى تلازم العاقل وانه محال بالوجدان وفيه ان الخلو عن الضرورى

انما يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وههنا قول آخر انه لا يجوز فى ضرورى

هو شرط لكمال العقل لان كمال العقل شرط للنظر والنظر شرط للنظرى لتوقفه عليه فيكون النظرى اى الضرورى

الضرورى الذى انقلب نظريا شرطا لنفسه كما اختلف فى تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم وبقى

الامام الرازى هذا الاختلاف على الخلاف فى تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق لهذا غيره بذاك

او صفة ذات اضافة فيجوز للواحد تعلقات بامور متعددة وكثرة التعلقات الخارجة عن الصفة

لا تجعلها متعددة متكثرة والادلة السمعية دلت على ان محله اى العلم الحادث القلب وان لم يتعين

ذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى فى اى جوهر شاء الا ان كلا من القلب والظاهر من كلام

كثير من المحققين ان ليس المراد بالقلب العضو المخصوص الموجود لكل حيوان بل الروح الذى به امتاز

الانسان ولا كلام فى توسط الآلات اى المشاعر الظاهرة والباطنة فى العلم بالجزئيات وسيجىء الاشارة

الله تعالى فى باب الجواهر تفصيله ومناط التكليف الشرعى القوة التى تحصل عند العلم التى تحصل

بسبب احساس الجزئيات والتنبه للمشاركات والمباينات ببعض المعلومات الكلية الضرورية

فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها فى آلاتها ولاحظت نسبة بعضها الى البعض

استعدت لان يفيض عليها من المبدأ الفياض صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه

علوم ضرورية بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات بان يرتب الضروريات فيكتسب النظريات

منها وهى القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة حتى لا يتوجه التكليف على فاقد بها من المجانين

والصبيان والبهائم ومنها اى من الكيفيات النفسانية الارادة وهى كسائر الوجدانيات

في انه يسهل معرفتها وتعسر بيانها لانه اتضح عند العقل غير ملتبس بغيرها ويعسر بيانها بكنه الحقيقة ولهذا
اختلف في تفسيرها وتغاير الشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة في الوجود فان الانسان
قد يريد شرب دواء كريه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان
فيه هلاكه وقد تعلقها اي الارادة بالنوع الادراكية كتعلق الشهوة بالطبيعة فهذا ايضا يدل
على تغايرهما قيل في تفسير الارادة انها اعتقاد النفع والقائل كثير من المعتزلة لان نسبة القدرة
الى طرفي الفعل على السواء فاذا حصل اعتقاد النفع في احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر
فيه قدرته او ميل يعقب ذلك الاعتقاد واليه ذهب بعضهم لان القادر كثيرا ما يعتقد
النفع ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل او العلم بما هو عند العالم كمال وخير كما هو مذهب
الفلاسفة فانهم لما ذهبوا الى انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار علموا ان في نفي الارادة
عنه تعالى شناعة والحاقا له بالجمادات حاولوا اثبات كونه مريدا بحيث لا ينافي اثبات كونه
موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عما ذكروا واعترض عليهم بان الارادة لو كانت نوعا من العلم
لاختصت بذوي العلم وليست كذلك لان الحركة الارادية مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان
والتفسير لها بصفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك كما ذهب اليه اصحابنا
لانها غير مشروطة باعتقاد النفع او ميل يعقبه فان الهارب اذا عن له طريقان متساويان في النجاة

في النجاة يختار احدهما بارادته ولا يتوقف على ترجيح احدهما لنفع يعتقد فيه او ميل يعقبه لا
يكفي هذا التفسير ايضا في تحقيقها لانا لا نسلم وجود صفة كذلك لانه ان تساوت نسبتها الى
الطرفين احتيج في التعلق باحدهما الى مخصص لامتناع الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام اليه فيلزم
الدور او التسلسل والا فيلزم الايجاب قلنا هي نسبتها الى الطرفين سواء لكنها لكونها تابعة للادراك
يرجح بها الفاعل ايا شاء ثم
يعلقها الفاعل بما هو راجح عنده وزعم الاشعري ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت
مثلها او ضدها لما جاز اجتماعهما ولو كانت مخالفة لها لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر كالسواد
والحلاوة فيجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة الضد
لان ضد كراهة الضد نفس ارادة الضد واجيب بانا لا نسلم لزوم جواز اجتماع كل من المتخالفين
مع ضد الآخر لجواز ان يكونا متلازمين ويمتنع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ثم لا يخفى انه ربما يراد
شيء ولا يخطر بالبال ضده فضلا عن ان يكره ومنها القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة فخرج
ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى
النباتية والعنصرية اذ هي مبدأ الافعال مختلفة كما قيل فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عندنا
فلا تدخل في شيء من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شأنها
التأثير والايجاد والقدرة الحادثة كذلك ولكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى

والقوة اعم من القدرة بكلا المعنيين اذ هي صفة هي مبدا التغيير في آخر من حيث هو آخر قيد الحيثية

للاشعار بانه يكفي التغاير الاعتباري قال بعض الافاضل لفظ القوة معناه المتعارف عند الجمهور

هو ان يتمكن الحي من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سببه المسمى قدرة وهي صفة بها يتمكن من الفعل وتركه

بالارادة والى لازمه ايضا وهو كونه بحيث لا ينفعل سريعا ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقا سواء كان

او غيره بهذه الحيثية ثم نقل من القدرة الى لازمها بالنسبة الى الفعل المقدور وهو امكان حصوله

مع عدمه وبهذا المعنى مقابل الفعل بمعنى الحصول وهو المتعارف بين المنطقيين ونقل ايضا من الفلاسفة

الى ما هو كالجنس لماهية الصفة المؤثرة المشتركة بينها وبين الايجاب والقوة بهذا المعنى هي مبدا

التغيير اما مع القصد او بدونه وكل منهما اما مختلفة الآثار والافعال او لا فالاولى وهي الصفة

المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار القوة الحيوانية التي يقال لها القدرة على التفسيرين

والثانية وهي القوة المؤثرة مع القصد والشعور لكن على نهج واحد هي القوة الفلكية المسماة با

لقدرة على التفسير الاول والثالثة وهي مبدا الآثار المختلفة لا على سبيل القصد والشعور النفس

النباتية المسماة بالقدرة على التفسير الثاني والرابعة التي هي مبدا الآثار على نهج واحد بدون القصد

والشعور هي القوة العنصرية التي ليست قدرة على شيء من التفسيرين ثم القدرة الحادثة انما توجد مع

الفعل لا قبله اذ لو كانت قبله لانعدمت لامتناع بقاء الاعراض فيلزم وجود المقدور بدو ن

بدونه القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل

الاعراض ورد بعد تسليم امتناع بقاء الاعراض بانا لا نجوز ان تستمر بتجدد الامثال الى حال الفعل كالعلم

وغيره مما هو قبل الفعل وفيه ان وجود المقدور ح ان كان بالقدرة الزائلة يعود المحذور او الحاصلة

فهو المطلوب قالوا اي المعتزلة لو لم يكن القدرة الا مع الفعل لم تتعلق الا حال وجود الفعل ولو لم تتعلق

الا حال وجوده ومعنى تعلق القدرة به ايجاده لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل ولزم ايضا امتناع

التكليف لان التكليف به انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل واذا كان الفعل

قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق ورد

الاول بانه مبني على تأثير القدرة الحادثة وهو ممنوع ولئن سلم فيما سبق ذكره في الباب الثاني

من ان ايجاد الموجود بالوجود الذي هو اثر ذلك الايجاد غير مستحيل وانما الممتنع ايجاد الموجود

بوجود سابق والثاني بانه يكفي في التكليف عند من يقول بكون القدرة مع الفعل كون الفعل مما يتعلق

به القدرة في الجملة ولا يلزم ان يكون مقدورا حال التكليف كما يقال ان الكافر خلافا في خلق الجسم ونحوه

مما لا يتعلق به قدرة العبد اصلا فعلى الاول اي القول بوجود القدرة مع الفعل لا قبله المنع ع

الذي منع من فعل يصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرا اذ لا فعل ح فلا قدرة عليه كالزمن مع

الذي هو عاجز عن الفعل وعلى القول الثاني المنع ليس كالزمن بل هو قادر والمنع لا ينافي الفعل

وأما بناء المقدور وذلك للفرق الظاهر بين الصحيح الممنوع من الفعل والزمن الذي اصابته آفة

القدرة تبقى لا زمن الا بان عادة الله تعالى بخلق القدرة في الممنوع المقيد حال ارتفاع القيد لان

ارتفاعه معتاد وعدمه في الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وكذا على الاول القدرة الواحدة لا

لا تتعلق بمقدورين لا مع الفعل ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما

نجده عند صدور الآخر والحق ان القدرة بمعنى القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة وهي التي حيث

اذا انضمت اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد تأثيرا عند المعتزلة او سببا عاديا

عند الاشاعرة توجد مع الفعل وقبله وبعده وبمعنى القوة التي تكون مع جميع شرائط التأثير او

السبب العادي لا تكون الا معه ويمتنع تعلقها بمقدورين فان الشرائط لما غايرها لذلك يعد ا

وكان ذلك مبني على منع امتناع بقاء الاعراض فافهم والعجز المقابل للقدرة قيل هو وجودي

ضد القدرة للقطع بان في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من الفعل مع اشتراكهما في عدم التمكن من

الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه تفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هي الا

ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليست في الممنوع فلا يتعلق الا بالموجود لان تعلق المعجوز

بالمعدوم خيال محض فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ورد بانه بعد تسليم

كونه وجوديا مكابرة فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اتفق العقلاء على ان

ان عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بالمثل المعدوم وقيل هو عدم ملكة للقدرة للقطع بان عجز المتحدين

بمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بالمثل المعدوم لا عن السكوت وعدم الاتيان بالمثل لان العقل

يحكم بان المعارضة انما هي بالامثال لا باعدامها وهذا بيت التفرقة بين الزمن والممنوع معكوس بان

في الممنوع صفة وجودية هي القدرة دون الزمن وجعل اي لفظ العجز مشتركا بين المعنيين حتى يكون الزمن

عاجزا عن القعود بالمعنى الاول دون الثاني وعن القيام بالمعنى الثاني دون الاول خلاف اللغة لم يجئ

لفظ مشتركا فالكلام في المعارف الشايع الاستعمال والقدرة تضاد الخلق وهو ملكة يصدر عن النفس

بسببها افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم

وكذا الراسخ الذي هو مبدأ افعال الجوارح بسهولة ولما كانت القدرة يصدر منها الفعل لا بسهولة

واستغناء عن روية وكانت نسبتها الى الفعل والترك على السواء حكم بانها تضاد الخلق لان افعاله كانت

صادرة بسهولة بلا تقدم فكر وروية ولا يكون صالحا لان يقع بالطرفان فمع تضادهما تضاد احكامهما

وقيل هي تضاد النوم فيه تردد لا خلاف في جواز بعض الافعال من النائم وامتناع البعض واختلف

فيما يصدر عنه فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له والنوم لا يضاد القدرة وقال الاستاذ

ابو اسحاق بالتضاد وتوقف القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا وسهوها الالم الكيفيات النفسانية

اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يلزم من تعبير بهما قصد الى تعيين المسمى

بادراك الملائم والمنافي من حيث هما كذلك اي ملائم ومنافي لان الشيء قد يكون ملائما من وجه دون وجه
واللذة هي ادراكه من حيث انه ملائم والالم ادراكه من حيث انه منافي والمنافي عبارة من الادراك اعتبار فيهما
الاضافة الى الملائم والمنافي على اضافة ان يراد من الادراك الاصابة والوجدان والوصول الى ذات
المدرك لا الى مجرد صورته لانه قيل اللذة غير اللذة واللذة لا تتم لحصول ما يساوي اللذة بل لحصول
ذاته وبعضهم على ان اللذة هي خروج عن الحالة الغير الطبيعية وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل فانه دفع
لالم الجوع وابطله ابن سينا بانه قد تحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال
ومطالعة جمال من غير طلب ولا من اللذة والالم اما حسي كتكيف العضو الذائق بالحلاوة او المرارة
او عقلي كان يتمثل في العقل ما يشتمل تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام ولا شك ان
هذا الكمال خير للجوهر العاقل وانه يدركه ويدرك حصوله له فانه يلتذ بادراك هذا الكمال
وهذا هي اللذة العقلية والالم العقلي هو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو
ضد وهو اي العقلي منهما اقوى لان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر
الاجسام فيكون الادراك العقلي اقوى واتم فكذا اللذة والالم التابعان له فان قيل الحسي من اللذة
والالم ينبغي ان يعد من الكيفيات المحسوسة دون النفسانية فلذا اختص بالحس وهي الكيفية
التي يلتذ بها او يتالم كالحلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التي هي من جنس الادراك والنيل

والنيل للاستيصال للحس اي الظاهرة الى ادراكها هذا والظاهر انهما ليسا من جنس الادراك والنيل وان كانا
مشروطين بهما لكونهما كيفيتان عارضتان للنفس ولو في الحي والحسي من الالم سيما اللمسي وجعا فان لفظ
الوجع مختص بالحسي في العرف بل قال المص الظاهر اختصاصه باللمسي على ما صرح به البعض وان كان
ظاهر كلام ائمة اللغة انه مرادف للالم ومنها الصحة والمرض فالصحة ملكة او حالة ليست او كانت للادراك
المناسب للتعريف بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا
تختص بالراسخة كما زعم البعض الا انه قدمها للاتفاق على كونها صحة دون غير الراسخة فقيل انها صحة
ايضا وقيل واسطة وقوله يصدر عنها الافعال يشعر بان المبدأ هي تلك الكيفية وقوله من الموضوع
لها يشعر بانه الموضوع المراد به البدن او العضو والجواب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعل
والموضوع قابل والمعنى يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل
والصحة واسطة والمعنى يصدر لاجلها وبواسطتها وقوله سليمة حال من الافعال والسلامة في الافعال محسوسة
وفي البدن غير محسوسة فعرف الثانية بالاولى لكونها اجلى فلا دور والمرض ملكة او حالة مضادة لها اي
للصحة فهي كيفية يصدر عنها الافعال غير سليمة فيكون وجوديا وقيل عدم ملكة فلا يكون من الكيفيات
وقد يوفق بان الغزالي يقول عند المرض تزول كيفية الصحة وتحدث كيفية اخرى فان جعل المرض عبارة
عن عدم الاولى فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الكيفية الثانية فتقابل التضاد

وكان ينبغي على ان لفظ الرقي مشترك بينهما او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر وقد يتسامح فيهما فيجعلهما من
المحسوسات لكون الافعال الصادرة عنهما من المحسوسات ثم اذا اعتبر فيهما سلامة جميع الافعال وأتمّ الجميع
كانت بينهما واسطة ليست صحة ولا مرضا كالاطفال والمشايخ والاعتبار فيهما ذلك فلا واسطة بينهما البتة
من اقسام الكيف الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي تعرض بواسطتها للذات الا للكم متصلا كان كالاستقامة
والانحناء العارضين للخط وكالتقعير والتحديب العارضين للسطح او منفصلا كالزوجية والفردية
العارضين للعدد ثم انها تكون مفردة كما مر ومركبة كالخلقة اعني مجموع الشكل واللون الذي يحسب المجموع
يوصف الشيء بالحسن والقبح كان ينبغي عد ذلك المجموع من الكيفيات المختصة بالكميات على ما قيل من ان
اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كونه كيفية محسوسة وكونها مختصة
بالكم فان قيل لو اعتبر التركيب لكان هناك اقسام لا تتناهى مع انه لم يعتد بها ولم يعد منها الا الخلقة
قلنا انما عد ولا اجتماع اللون والشكل خصوصية بها اتصاف الجسم بالحسن والقبح عادة نوعا على حدة
وفي شرح المقاصد ان الكلام متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما و
هذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة وكالزاوية وهي هيئة احاطة الخطين بالسطح العارضة تلك الهيئة
عند الملتقى اي ملتقى الخطين من غير ان يتحدا خطا واحدا فانه ان اتصل خطان على نقطة في سطح من غير ان
يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة الحدابية فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية وما

وما قيل انها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا كذلك فالمراد انها ما يلي تلك النقطة من
السطح فينقض من هذا انها من الكميات وليس كذلك اذ الزاوية قد تنقسم بالزيادة بخلاف الكم ففيه تسامح
مبني على انه يوصف بالزاوية ذو الزاوية كما يوصف به بالشكل المشكل فيقولون مثلا المثلث شكل يحيط به ثلاثة
اضلاع الرابع من الاقسام الكيفيات الاستعدادية التي هي من جنس الاستعداد كما قال وهي استعداد شديد
على ان ينفعل اي يميل لقبوله اثرما بسهولة وسرعة وتسمى ضعفا ولا قوة كالممراضية واللين او على ان لا ينفعل
ويقاوم اي يميل للمقاومة وبطء الانفعال وتسمى قوة ولا ضعفا كالمصحاحية والصلابة وهي الكيفية التي
بها صار الجسم بحيث لا يقبل المرض فصل في الاين اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون
الا الاين ولذا قدمه على سائرها اي لكثرة مباحثه وهو عند المتكلمين الكون اي الحصول في الحيز ثم انهم
حصروه في اربعة انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فان اعتبر حصول جوهر في حيز باعتبار
جوهر آخر فاما ان يمكن تخلل جوهر ثالث بينهما فافتراق وانما اعتبر الامكان ليشمل افتراق
الجوهرين بسطح الخلاء والا يمكن ذلك فاجتماع وان لم يعتبر حصول جوهر في حيز بالنسبة الى آخر
فان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز فسكون او كان مسبوقا به في حيز آخر فحركة وعلم من تقييدهم الحصول
بالحيز انه لا يثبت الحركة في سائر المقولات وعلى ما ذكر من بيان الاكوان الاربعة لو فرضنا انه تعالى خلق
جوهرا فردا ولم يخلق معه آخر فالحصول لذلك الجوهر في آن الحدوث خارج ليس بحركة ولا سكون ولا

ولا اجتماع ولا افتراق وقيل بل سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز لاشتراكهما في كون كل منهما موجبا
للاختصاص بذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد غير مشروط فيه ورد بمنع التماثل والاشتراك
المذكور ليس اخص صفاتهما كيف والحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا ولو كان مماثلا للحصول الثاني
فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر
في الحركة فيصدق على الاول دون الثاني قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق
على الثاني دون الاول ثم انه اختلف في ان التمايز والتغاير بين الاكوان ذاتي او اعتباري والحق ان حقيقة
الكون وهو الحصول في الحيز في الكل واحدة وانما التمايز بالحيثيات والاعتبارات لا الفصول المنوعة
ولا يوجب ذلك اختلافا في الماهية بل ولا في الهوية الشخصية حتى ان الكون الواحد بالشخص ربما يكون
افتراقا بالنسبة الى جوهر واجتماعا بالنسبة الى آخر وحركة من جهة كونه مسبوقا بالحصول في حيز آخر وسكونا
لا من تلك الجهة بل من جهة كونه مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز لو كان فاجتمع الكل في واحد باعتبارات
مختلفة كما ذكر فلم يختلف بها اي الكون والحصول اصلا وان اختلف بها وصف كونه افتراقا واجتماعا وحركة
وسكونا والقول بتضاد الاكوان الاربعة مع القول باتحاد الحقيقة ليس معناه امتناع الاجتماع بالذات
المعتبر في التضاد بل مجرد امتناع الاجتماع عند تغايرها في الوجود كما في اجتماع جوهر في حيز مع جوهر
معين فانه لا يجامع افتراقه عنه بعينه في ذلك الحيز وكما في الحركة والسكون بالنسبة الى حيز واحد واعلم

ان الحركة قد يراد بها اي قد يطلق لفظ الحركة ويراد بها ما هو متحقق منها وهو الحصول في حيز بعد
الحصول في حيز آخر وقد تطلق ويراد بها ما هو الموهوم منها وهو الحصولات المتعاقبة في احياز متلاصقة
على الاستمرار في تلك الاحياز دون الاستقرار في واحد منها والسكون ان لم يشترط باللبث كما ذهب اليه
البعض فالحركة في الحيز سكون واحد فيه بالمعنى الاول لها ومجموع سكنات في احياز متلاصقة بالمعنى الثاني
الموهوم والتضاد انما هو بين الحركة من الحيز والسكون فيه لا بين الحركة في الحيز والسكون فيه وهل هو
اي السكون الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد او مجموع الحصولين فيه تردد والظاهر من عبارة
التقسيم هو الحصول الثاني منهما لكن الاقرب كما قال في شرح المقاصد ان المراد انه مجموع الحصولين كما
قد يدل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على انها مجموع الحصولين ثم انهم اختلفوا في
امرين الاول انها حركة او سكون احدهما حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك والآخر حال الجسم المستقر المتبدل
محاذياته بواسطة حركة ما يحيط به واختار المصنف ان الاول حركة والثاني سكون كما قال والحق ان الباطن
من اجزاء المتحرك متحرك وان الواقف عند هبوب الرياح كالطير الواقف عنده والواقف عند جريان
الماء عليه كالحجر المستقر على الارض في الماء الجاري ساكن بشهادة العرف ومبنى التردد في ذلك على التردد
في حقيقة الحيز انه البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم او السطح الباطن وعلى الثاني فالباطن من المتحرك ساكن
لعدم مفارقته عن السطح الباطن والواقف متحرك لتبدل السطوح المحيطة به بخلافه على الاول كما لا يخفى

وقول الفلاسفة الحركة خروج من القوة الى الفعل تدريجا او يسيرا يسيرا بدل تدريجا اولا دفعة بدل ذلك والخروج

دفعة لا يسمى حركة بل كونا وفسادا مبنى هذا القول منهم على بداهة تصور هذه المعاني المتساوية في الذكر في تفسير الحركة

الحركة وانها واضحة عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة فلا يرد ان معنى

التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن هو طرف الزمان المعتاد للحركة وذلك لان الآن

والزمان سببا لهذه المعاني في الوجود لا في التصور والموجود منها اي من الحركة عندهم كون الجسم متوسطا

بين المبدأ والمنتهى الذين للحركة حتى يلزم الدور على الاستمرار دون الاستقرار في حيز واحد سواء كان

مستقلا عنه او اليه لمنافاة الحركة ذلك اما مع الاول فظاهر واما مع الثاني فلانه لو استقر المتحرك بعد المبدء

في حيز لكان حاصلا في المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدء واما كليته اي الكون المذكور المعقولة تلك

الكلية بواسطة استمراره ونسبته بالنسبة الى الحدود المسافة المتصلة الممتدة من اول المسافة الى منتهاها فهي

فهي هيئة لا وجود لها في الاعيان لانها قبل وصول المتحرك الى المنتهى لم توجد بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت

وتسمى حركة بمعنى القطع والكون المذكور حركة بمعنى التوسط وجودها في الخارج على اتصال الاحيان

وعدم تفاصلها بناء على نفي الجزء وعدم تركب الجسم والمسافة من الاجزاء اذ على تقدير التركيب لو انتقل

جوهر من جزء الى آخر متصل به فقد حصلت الحركة وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى كما حققه

بعض المحققين ولا بد لها اي للحركة من امور ستة الاول ما منه الحركة وهو المبدأ والثاني ما اليه الحركة وهو

وهو المنتهى والثالث ما فيه الحركة وهو مقولة من المقولات الاربع اعني الكم والكيف والاين والوضع والرابع ما به

اي سببها الفاعل وهو المحرك فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية والخامس ما له الحركة اي محلها لانها

عرض فلا بد لها من محل يقوم به والسادس الزمان واقتضاء الحركة ما سوى الرابع والخامس من الامور الاربعة

المبحث الرابع في اثبات العلوم الضرورية اذ اليها المنتهى وانها تنقسم الى الوجدانيات
وهي التي نجدها اما بنفوسنا او بآلاتنا الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا
وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا وانها قليلة النفع في العلوم لانها
غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير والى الحسيات ... وبها ما للحس مدخل في اثباتها
كالتجربيات والمتواترات وحكم الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات
والبديهيات اي الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس فهذه
اقسام اعني الحسيات والبديهيات هي العمدة في العلوم وهما يقومان حجة على الغير
اما البديهيات فمع الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها التي
فيها يفتقر فيها الى تجربة وتواتر وحدس او مشاهدة شرح مواقف
وجه التعبير ان البديهي بمعنى الضروري هو الحق وكون فطرية القياس
في حكم الاوليات بناء على ان الوسط لما لم يغب عن تصور الطرفين فكانه لا
احتياج هناك بشيء الا الى تصور الطرفين حسن جلبي
ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله
تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب عنه ولا عليه وهو دائمي اذ كلق عقيبه
فيكون عاديا شرح مواقف
وغيره يكونه اكثريا

من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على سبيل التدريج مع الجزم بعدم الكون والاستتار الاجزاء النارية فيه بتدريج ا

لاسباب التي رجحه على ما زعم البعض وذلك لانه لو كانت الاجزاء النارية كامنة في الماء البارد لوجب ان

فيحس بها عند ادخال اليد فيه وليس كذلك بل ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره او الكون ... وجود اجزاء

وقول الفلاسفة الحركة خروج من القوة الى الفعل تدريجا او يسيرا يسيرا بدل تدريجا اولا دفعة بدل ذالك والخروج

دفعة لا يسمى حركة بل كونا وفسادا مبنى هذا القول منهم على بداهة تصور هذه المعاني المتناولة فى الذكر فى تفسير الحركة

الحركة وانما اوضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المنتقل الى تصور الحركة فلا يورد ان معنى

وعدم تفاصلها بناء على نفى الجزء وعدم تركب الجسم والمسافة من الاجزاء اذ على تقدير التركب لو انتقل

جوهر من حيز الى آخر متصل به فقد حصلت الحركة وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى كما حققه

بعض المحققين ولابد لها اى للحركة من امور ستة الاول ما منه الحركة وهو المبدأ والثانى ما اليه الحركة وهو

المنتهى والثالث ما فيه الحركة وهو مقولة من المقولات الاربع اعنى الكم والكيف والاين والوضع والرابع ما به

اى سببها الفاعل وهو المحرك فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية والخامس ما له الحركة اى محلها لانها

عرض فلا بد لها من محل يتقوم به والسادس الزمان واقتضاء الحركة ما سوى الرابع والخامس من الامور الاربعة

من اجزائها انتقال تدريجا فالحركة فى الاين ظاهرة لانها المتبادرة من استعمالات اهل اللغة وفى الوضع كحركة الفلك

فانه لا يخرج بهذه الحركة من مكانه الى آخر حتى تكون حركته اينية ولكنه يتبدل بها وضعه لانه يتغير بها نسبة اجزائه

الى امور خارجة عنه اما حاوية واما محوية وفى الكم على اربعة اوجه لان الحركة فيه اما بطريق الازدياد او الانتقاص

والاول اما بانضمام شيء اولا والثانى اما بانفصال شيء اولا كالنمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله

فى جميع اقطاره بنسبة طبيعية والذبول وهو عكس النمو فهو انتقاص بسبب ما ينفصل عنه فى الاقطار بنسبة

طبيعية والتخلخل وهو ان يزداد حجم الجسم من غير ان ينضم جسم آخر اليه كالماء اذا انجمد من جهة بلا انفصال

واذا ذاب عاد الى حجمه الاول وازداد بلا انضمام والتكاثف وهو ضد التخلخل فهو الانتقاص من غير انفصال

ومثالهما وفى الكيف كتسود العنب وانتقال الجسم من البياض الى السواد شيئا فشيئا وتسخن الماء وانتقاله

من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على سبيل التدريج مع الجزم بعدم الكون وانتقال الاجزاء النارية فيه تدريجا

لاسباب الى رجحت على ما زعم البعض وذلك لانه لو كانت الاجزاء النارية كامنة فى الماء البارد لوجب ان

يحس بها عند ملاقيه فيه وليس كذلك بل ربما يجد باطنه بعد من ظاهره او الحرارة ودى اجزاء

ناشية من الى ما يجر عليه على ما زعم البعض الآخر وفساده ظاهر وتكون الحركة بالذات اى بلا واسطة عروضها لشيء آخر

كحركة السفينة وتكون ايضا بالعرض كحركة راكبها لان الحركة هي الانتقال من مكان الى مكان آخر تدريجا او لا وبالجميع

اجزائه ومكان الراكب ليس متبدلا لجميع اجزائه اذ لا تبدل لسطح السفينة وان كان الهواء متبدلا فلا توجد

للراكب وانما يوصف بها تبعا للسفينة ولا يخفى ان هذا لو تم لدل على انها لا توجد للسفينة ايضا حتى يوصف الراكب

بها تبعا لها ضرورة ان مكانها ايضا لم يتبدل لجميع اجزائه لبقاء السطح الذى يلاقيها من الراكب فالحق ان

الحركة هي الحالة المنتزعة من اول المسافة الى آخرها وهي غير استبدال المكان وهي عارضة للراكب كالسفينة

الا ان عروضها له بواسطة عروضها لها والمحرك ان كان خارجا عن المتحرك فحركة قسرية والا يكن فاما

بان كان جزء منه او متعلقا به كتعلق النفس بالبدن فمع القصد والشعور اى شعور مبدأ الحركة بتلك

الحركة ارادية وبدونهما اى القصد والشعور طبيعية فيدخل فيها اى الطبيعية حركة النمو اذ النامي يتنفخ

الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء بلا قصد وشعور وحركة النبض لانها ليست بحسب القصد ولا

بقياس في اى مرتبة بل بما في القلب من القوة الحيوانية وكذا يدخل فيها حركة النفس بفتح الفاء من حيث الاحتياج

الى مطلقها اى مطلق حركة النفس واما من حيث امكان تغيير جزئياتها عن اوقاتها التي وقعت فيها على مجاريها

الطبيعي فارادية يمكن المتنفس من ان يقدمها على اوقاتها وان يؤخرها عنها بحسب ارادته وما قيل ان

الحركة الطبيعية لا تكون الا هابطة اى صاعدة فلا تكون مثل حركة النبض طبيعية مدفوع بان ذلك انما

الناشي في البسائط العنصرية واما الطبيعية الحيوانية او النباتية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة

ثم اعلم ان اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع

وقد يكون بالجنس ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام وقد مر ان الحركة مفتقرة الى امور ستة فاتفقوا

على ان ماهية الحركة لا تختلف باختلاف ثلاثة منها ما به وما له والزمان بل باختلاف ما عداها لا تختلف بعينها ايضا

فاذا وحدتها النوعية بوحدة ما فيه لانه اذا اختلف اختلفت الحركة كالحركة الاينية والكيفية وبوحدة ما منه

وما اليه لانه اذا اختلف المبدأ والمنتهى اختلفت الصاعدة والهابطة بخلاف ما له الحركة فان تنوع المحل لا

يوجب تنوع الحال فتسود العنب والانسان نوع واحد وبخلاف الزمان لانه نوع واحد لا يتصور فيه اختلاف

الماهية وكذا ما به الحركة فان اختلافه لا يوجب اختلاف الشخص فالنوع اولى ووحدتها الشخصية بوحدة

ما سوى المتحرك من الامور الخمسة للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو لان العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين

وان حركة زيد اليوم غير حركته امس لعدم استمرار الزمان وحركته في هذا الموضع غيرها في آخر وحركته من

نقطة الى نقطة غير حركته بالعكس وكذا في الكم والكيف والوضع واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة

لان الحركة الواحدة التي لا انكثار فيها بالفعل قد تقع بمحركات كحركة الجسم في مسافة بتلاحق الحوادث وحركة

الماء في الحارة بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تاثير كل انما يكون

في امر آخر بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه يجري الى ...

لا يخرج انقسام بالنوع وواحدتها الجنسية بوحدة ما فيه وحدة جنسية والمتوهم بانه انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة

جنسا لما تحته بل يكون مقولية الحركة على الحركة الكمية والكيفية والاينية والوضعية بالاشتراك اللفظي حتى لا تكون

اعم او بالتشكيك حتى تكون عرضا للاقسام وتضادها بتضاد ما منه وما اليه ولا عبرة بتضاد المحرك لتضاد

الحركة مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر وتماثلها مع تضاد المحرك كما في الحركة

الصاعدة للحجر والنار بالقسر والطبيعة ولا بتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان

مع اتحاد المتحرك ولا بتضاد ما فيه لان الصاعدة والهابطة متضادتان مع اتحاد ما فيه ولا بتضاد الزمان

لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ثم التضاد قد يكون بالذات كالتسود اي الحركة من البياض الى

السواد والتبيض بالعكس وقد يكون بالعرض كالصعود اي الحركة من الحضيض الى الاوج والهبوط عكس

الصعود فان المبدئين ما من التضاد بعارض كون احدهما في القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس

وكذا المنتهى فليس بينهما تضاد بالذات لانهما جزءان من جسم عرض لهما التضاد بالقرب والبعد

مع التساوي بالحقيقة وانقسامها بانقسام الزمان وهو ظاهر فان الحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة

وبانقسام ما فيه فان الحركة الى نصف مسافة نصف الحركة في كلها وبانقسام ما له لان ما يقوم بجزء من المتحرك

غير ما يقوم بالجزء الآخر ومن لوازم الحركة كيفية متفاوتة بالشدة والضعف اذا قيست الحركة الى اخرى

تسمى باعتبار الشدة وقلة الزمان بالنسبة اليها سرعة وباعتبار الضعف وكثرة الزمان بالنسبة اليها بطأ

بطأ ثم المعاوقة التي تكون في نفس المتحرك كثقل الجسم تصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما في حركة احد الحجرين

الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر وما نعا

منه والمعاوقة التي تكون في الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه تصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء

والقسرية والارادية كحركة السابح والانسان فيه وقد يكون السبب في بطئها نفس الارادة كما في رمي الحجر وحركة اليد

برفق ولا خفاء في سببية هذه الامور في الجملة لكن عند المتكلمين من جهة انه يكثر تخلل السكنات التي لا تقع

الحركة عنها وتقل بالسرعة والبطء بسبب قلتها وكثرتها وعند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف

الطبيعة ... بعض المعلول وليس هو بتخلل السكنات بان الحركات لوجوه ...

البطيئة علة الحركة موجودة بشرط ان المانع مرتفعة لامتناع الحركة مع خلوص المقتضي لها

مانع اي لولم تكن الموانع مرتفعة لامتنعت الحركة وان كان المقتضي وهو الميل موجودا لكنها واقعة

... فلا بد مع وجود المقتضي لها من ارتفاع موانعها ايضا فلو وقع مع ذلك سكون هناك لزم تخلف

المعلول عن تمام العلة الثاني ان البطء لو كان بتخلل السكنات لامتنع تلازم الحركتين مع اتحاد الزمان

واختلاف المسافة لان الحركة التي في المسافة القصيرة تكون ابطأ فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فعند لا تتحرك

الثاني عند تحرك الاول وذلك محال لاستلزامه لزوم الانفكاك في مثل حركتي طوق الرحى اي الدائرة العظيمة

والصغيرة والثالث انه لو كان سبب البطء تخلل السكنات لزم زيادة سكنات الطائر مثلا على حركاته

بالاليص لان الحركات لاتنطبق على يوم وليلة الابعض وجه الارض وجميع وجه الارض بالنسبة الى الفلك

الاعظم ليس له قدر محسوس فيلزم ان يتخلل حركة الطائر سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم عليها فتكون حركاته

مغمورة فلا يحس بها فيرى الطائر ساكنا او ليس لها في زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة لان السكون وان

كان عدميا لكنه لا حاجة في ان الجسم قد يرى متحركا وقد يرى ساكنا وليس في الحس الحالتين واجيب عن الاول

بان الحركة بل جميع الممكنات بمحض خلق الله تعالى فله ان يوجد الحركة في زمان والسكون في اخر مع كون المتحرك

في الم وعن الثاني بان الانفكاك في الاقسام جائز ولا نسلم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو

عادي يجوز ارتفاعه وعن الثالث بان الحركات لكونها وجودية ومع ذلك كانت متجددة شيئا فشيئا متميزة

في الحس عن السكنات بل غالبة عليها بحيث تستر بها والا كانت السكنات اضعاف الاولى غير الطائر متحركا دائما وفي

شرح المقاصد لا يخفى قوة الادلة وضعف الاجوبة قالوا اى الفلاسفة لا بد بين كل حركتين كصاعدة وهابطة

من سكون لان الوصول الى المنتهى آنى فان الحد الذى هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد

والا لم يكن بتمامه حدا والرجوع عن المنتهى ايضا آنى لان الوصول غير الرجوع ضرورة امتناع اجتماع الميل الى

الشيء مع الميل عنه فلولا زمان السكون بينهما اى زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة لزم تتالى الآنات

وتركب الزمان من الآنات بزيادة واحد بعد واحد المستلزم لوجود الجزء وكون الزمان منطبقا على الحركة المنطبقة على

المسافة واجيب بعد تسليم نفي الجزء وكون الميل علة موجبة لا معدة وحتى لو كان آن الوصول هو آن الرجوع لزم

لزم اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه وذلك خلاف الفرض بانه لا آن عندكم بدون الانقطاع اى انقطاع

الزمان لانه عندكم عبارة عن طرف الزمان ونهايته فكيف يقع فيه الوصول والرجوع فان اريد به زمانا لا ينقسم

الا وهما فلا نسلم تغايرهما آنى الحصولين لجواز ان يقعا في آن واحد بحسب ما لم ينقسم الا وهما ولو سلم فلا نسلم استحالة

تتالى الآنات بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه الجزء الذى لا ينقسم بالوهم ايضا وليس كذلك كالا يخفى

وعورض بانه لو لزم السكون بين الحركتين لكان اما سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان او قسريا والتقدير عدم

القاسر سواء كان ارادة او غيرها فكان السكون بلا سبب وانه محال ولكان هو ولا في زمان معين لان كل زمان

يفرض فاقل منه كاف في دفع تتالى الآنات لتبدل الانقسام الى غير النهاية فامتنع كونه في زمان ما والا لزم الترجيح بلا

مرجح وايضا لو لزم ذلك لوقف الجبل الهابط بملاقاة خردلة صاعدة لتوسط السكون بين حركتي الصعود

والهبوط للخردلة ووقوف الجبل بملاقاة الخردلة لا يقبله العقل واجيب عن الاول بان السبب للسكون عدم الحركة

عند تعادل القوتين الصاعدة والهابطة القاسر الى السكون وعن الثاني بانه يقع السكون في زمان لا ينقسم

تحقق وان انقسم وهما وان الزمان الغير المنقسم بالفعل يمتنع ان يكون بعضه مقدارا للسكون وبعضه لا والا لزم

الانقسام بالفعل وهو خلاف المفروض وعن الثالث بان الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل فسكون الخردلة

انما هو قبل ملاقاة الجبل ولو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل فصل قد يتحرك الجسم حركتين الى جهة واحدة

وقد يتحرك الى جهتين او جهات مختلفة فاذا تحرك الجسم بحركتين الى جهة كالمتحرك في سفينة الى الجهة التي تتحرك

اليها السفينة فبعده عن المبدء بقدر الحركتين واذا تحرك الى جهتين متقابلتين كالتحرك في السفينة الى خلاف جهتها

فبعده عن المبدء بقدر الفضل لاحدى الحركتين على الاخرى والا لم يكن لاحديهما فضل فيرى انه ساكن في المبدء

ولا يتحرك واذا تحرك الى جهتين غير متقابلتين كالتحرك شمالا في سفينة تجري غربا فبعده منه الى الجهتين

بقدر الحركتين واذا تحرك الى الجهات كحركة نملة شرقا في سفينة تندفع شمالا في ماء يجري غربا وتحرك الريح جنوبا فيكون

متن طالبي الجهات على حسب اقتضاء الحركات والسكون كالحركة يقع في المقولات الاربع ففي الاين بقاء

النسب الى اصلها للجسم الى اشياء ذوات اوضاع بان يكون الجسم مستقرا في مكان واحد دون غيره وفي الثلاث الباقية

بقاء الشيء على حاله بالنظر من غير تغير ذلك بان يبقى في الكم من غير ذبول ونمو او تخلخل وتكاثف وفي الكيف من

غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى وجودي يضاد الحركة وقيل هو عدم

الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فيكون عدم ملكة للحركة ويكون كالحركة ايضا في انه يكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض

وقسريا كسكونه معلقا في الهواء وارادياً كوقوف الطاير في الهواء ويتضاد بتضاد ما فيه ولا عبرة بتضاد [illegible]

كالاعتبار في الحركة ولا تعلق للسكون بما منه وما اليه فذلك كالسكون في المكان الاعلى والاسفل فصل في الاضافة وهي النسبة

المتكررة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى كالابوة والبنوة وهذه النسبة تسمى مضافا حقيقيا كما

اضافة والمجموع المركب منها ومن المقيس ومن المعروض كالاب مع وصف الابوة والابن مع وصف البنوة يسمى مضافا مشهوريا

والنسبتان المتكررتان قد تتفقان من الجانبين كالاخوة وقد تختلفان كالابوة والبنوة والانعكاس اي

المتعقل بالقياس الى الأخرى قد يستغني عن اعتبار طرفي النسبة كما في الكبير والصغير وقد يفتقر اليه اما

على التساوي الطرفين في الجانبين كقولك العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلاف كقولك العالم

عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم وقد يفتقر عروضها اي النسبة الى رابطة كذي الجناح للطاير لان الجناح

اسم لاحد المتضايفين مأخوذ مع اضافته وليس للمضايف الآخر اعني الطاير اسم كذلك فاعتبروه بلفظ

دال على النسبة وهي ذو الجناح وقد يكون عروضها لصفة في الطرفين كعروض العاشقية المفتقر الى صفة

الادراك والمعشوقية الى الجمال او في احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية او لا لصفة وتعرض

الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى

والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انحناء او انتصابا والملك كالاكسى والاعرى

والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا ويتكافأ الطرفان للاضافة في التحصيل والاطلاق

بمعنى اذا كانت الاضافة في طرف محصلة ففي الطرف الآخر كذلك وان كانت مطلقة ففي الطرف الآخر

كذلك فالنصف المطلق في مقابلة الضعف المطلق وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف وكذا في الوجود

والعدم ذهنا وخارجا قوة وفعلا فكلما وجد احدهما في الذهن او الخارج قوة وفعلا وجد الآخر

كذلك وكلما عدم احدهما في احدهما عدم الآخر فيه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان

متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين مفهومي

التقدم والتأخر وهما امران ذهنيان لا انفكاك بينهما في الذهن وانما الافتراق بين الذاتين وما
ذكر والاركان مشعرا بان الاضافة قد توجد في الخارج لكن الجمهور من المتكلمين كلهم وبعض الحكماء على
انها امر اعتباري لا تحقق لها في الخارج اصلا والا تسلسل لان وجودها في الخارج يستلزم كونها في محل
فالحلول في المحل اضافة بين الحال والمحل لها حلول ايضا فينتقل الكلام اليه وهلم جرا فلا فساد اذا كانت
امرا اعتباريا وايضا لو كانت موجودة لزم لا تناهي اوصاف كل عدد بحسب ما له من الاضافة الى
ما عداه من الاعداد الغير المتناهية فان اثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية
وهكذا الى ما لا نهاية وقد يجاب بان غاية ذلك امتناع ان يوجد كل اضافة لان الحال المذكور
انما يلزم على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودا فاللازم من ذلك هو ان لا يوجد
الكل وهذا سلب الكل وسلب الكل لا يستلزم السلب الكلي الذي هو المطلوب فان قيل هي طبيعة
واحدة فلا تختلف افرادها بامتناع الوجود وامكانه قلنا ممنوع بل هي طبيعة جنسية فلا يمتنع
فيها ذلك والتمسك في وجودها بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة
عمرو الى غير ذلك وان لم يوجد اعتبار العقل فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا بمجرد اعتبار
العقل ضعيف لان القطع انما هو بصدق قولنا مثلا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعمى وذلك لا يستلزم
وجود الفوقية في الخارج لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور الاعتبارية ثم انها في جنسيتها ونوعيتها

وفي تعينها وتشخصها وتضادها تابعة للمعروضات بناء على ما ذكروه من ان الاضافات لكونها طبايع
غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الاحكام والمراد بالمعروضات المقولات التي
يعرضها الاضافات بحسب التحقق كالمتى والمتى هي النسبة الى الزمان او الى الآن فانه كثيرا ما يسئل بمتى عن وقوع
الشيء في طرف الزمان وهو الآن كالوصول الى منتهى المسافة والوضع هو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه
نسبة فيما بينها ويكون لها نسبة الى الامور الخارجة عنها كالقيام هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة
فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهي نسبة الى الامور الخارجة ولهذا يصير الانتكاس
وضعا آخر والملك هو نسبة الجسم الى ما هو له كنسبة البدن الى الثوب الشامل له او لبعضه كنسبته الى الخاتم او
العمامة والخف والقميص وغيرها ويكون الى ما بحيث ينتقل بانتقاله اي بانتقال الجسم احترازا عن المكان فانه
لا ينتقل بانتقال المتمكن وان يفعل هو تأثير الشيء في الشيء ما دام سالكا ولذا عبر به دون الفعل كما سبق
كحال المسخن ما دام يسخن فان له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني وان ينفعل هو التأثر
عن الغير كذلك كحال المتسخن ما دام يتسخن فان له حالة غير قارة هي التأثر التسخني واما الحاصل
بعد الاستقرار كالسخونة الحاصلة للماء والقيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل والاركان قد
يسمى اثرا وانفعالا بل يكون كيفا كما في المثال الاول او وضعا كما في الثاني او غير ذلك من الاعراض

الباب الرابع في الجواهر

قد سبق تفسير الجوهر واما تقسيمه فقال المتكلمون الجوهر اما جسم والا

فهي جوهر والحكماء قالوا الجسم هو ما كان قابلا للابعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق فيه والاولى قابلا لها

فاما جزؤه اي الجسم او للقابل بالنقل التثنية فضمير او جعل له بالفرع في الجملة فائدة واما خارج عنه يتعلق به

ويتصرف فيه بالتدبير نفس ولا يتعلق به فعقل فصل قال في شرح المقاصد لا نزاع في ان لفظ الجسم

في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الا

ستبان عما عداه لكن في حقيقته وتكثر الى زيد كثر النزاع في ماهيته فالجسم كما علم من تقسيم الجوهر عندنا

معاشر الاشاعرة الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالابعاد الثلثة فيتناول المؤلف من جزئين

اي جوهرين فردين فصاعدا واما عند المعتزلة فهو الطويل العريض العميق والطول اي ما يعرض له ذلك فلا

بالجسم التعليمي فانه على تقدير ثبوته بهذه الابعاد اجزاؤه لا اعراضه فيخرج ما يكون من تركب اجزاء على سمت او

سطح اي خط وكذا ما يكون عدد الاجزاء في ما يتركب منه الجسم اعني بادنى ما يتركب منه ثمانية كما قال به

الجبائي بان يوضع جزآن فيحصل الطول وآخران على جنبيهما فيحصل العرض واربعة اخرى فوقها فيحصل العمق

او ستة كما قال العلاف بان يوضع ثلاثة على ثلثة فتحصل الابعاد الثلاثة او اربعة وهو الاقرب لامكان ان

تحصل الابعاد الثلاثة منها بان يوضع جزآن ويجنب احدهما ثالث وفوقه رابع وعلى جميع التقادير فالمركب

من جزئين او ثلثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم بل يكون خطا للانقسام في جهة او سطحا للانقسام في جهتين

فيما سلف ان عندهم داخلان في الجسم عندنا وعند الفلاسفة الجسم هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الا

الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم والتقييد بالامكان لان الابعاد المتقاطعة ربما لم تكن

موجودة فيه بالفعل كما في الكرة واذا كانت موجودة فيه كما في المكعب فليست جسميته باعتبار تلك

الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية واكتفى بامكان الفرض لان مناط

ويطلق لفظ الجسم عند الحكماء بالاشتراك على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا [illegible]

شرح مواقف

لیس هو فرد والکلام ان الجسم ان کان قابلا للابعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق فجسم والا بکی قابلا لها

فاما جزؤ ای للجسم او للقابل بالفعل الثلثة نفسه او جزء له بالقوة فی الجملة مادة واما خارج عنه یتعلق به

ویتعرف فیه بالتحریک نفس والا یتعلق به فعقل فصل قال فی شرح المقاصد لا نزاع فی ان لفظ الجسم

الابعاد الثلثة المتقاطعة علی زوایا قوائم والتقیید بالامکان لان الابعاد المتقاطعة ربما لم تکن

موجودة فیه بالفعل کما فی الکرة واذا کانت موجودة فیه کما فی المکعب فلیست جسمیته باعتبار تلک

الابعاد الموجودة فیه لانها قد تزول مع بقاء الجسمیة الطبیعیة واکتفی بامکان الفرض لان مناط

الجسمیة لیس هو فرض الابعاد بالفعل حتی لو لم یفرض لم یکن جسما بعدم فرض الابعاد فیه لکن الظاهر

انه یکفی امکان الابعاد من غیر حاجة الی اعتبار الفرض ولهم تردد فی ان هذا التعریف حد او رسم

وفی شرح المقاصد ان الظاهر انه رسم بالخاصة المرکبة اذ لم تتحقق جوهریة الجوهر فالقابل للابعاد

اعم من وجه ولا کذلک حال الفصل ولهذا اتفقوا علی ان المرکب من امرین بینهما عموم من وجه ماهیة

اعتباریة ثم انقسامات الجسم البسیط الذی لا یتألف من اجسام مختلفة الطبایع ای الانقسامات

الممکنة له حاصلة بالفعل عندنا وینتهی الی الجزء الذی لا یتجزی خلافا للفلاسفة فالانقسامات الممکنة

له لیست حاصلة بالفعل عندهم ولا ینتهی هو الی حد لا یبقی له قبول الانقسام وهم فرقتان جمهورهم

علی انه مرکب من مادة تسمی بالهیولی لها الانقسام ومن صورة حالة فیها علیها تتبدل الامتدادات

المفروضة ای الابعاد المفروضة فیه وبعضهم علی انه بسیط فی نفسه لیس فیه تعدد اجزاء اصلا کما هو

عند الحس وانما یقبل الانقسام بذاته لنا معاشر المتکلمین طریقان احدهما اثبات ان قبول

الانقسام یستلزم حصوله تقریره ان کل جسم فهو قابل للانقسام اتفاقا وکل ما هو کذلک فانقسا

حاصل بالفعل لوجب ان الآن الفاصل للغير لم يكن منقسما بالفعل لان واحدا في نفسه ولو كان واحدا في نفسه لكانت

الوحدة مما ينتهي بورود القسمة عليه منقسمة ايضا لان الانقسام عارض له حال فيه وانقسام المحل يوجب انقسام الحال لان الحال

في احد الجزئين غير الحال في الآخر فلم تكن الوحدة وحدة هذا خلف واجيب بان هذا انما يتم لو كانت الوحدة صفة حقيقية

سارية في محلها لكنها اعتبارية متعلقة بمجموع المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة والثاني ان التأليف

للنقط لو كان واحدا للآن التوليفي الزائد على اعدامه او ايجاد المغايرة لان التوليف مع اعدام الهوية واحداث الهويتين

انكرنا في تلاشي الهوية والآن منقسما بالفعل والمفروض خلافه واللازم باطل لانا نجد ان يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط

اعداما له وايجاد البحرين الآخرين وبديهة العقل تنفيه واجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء

مع ما له من الاتصال فلا خفاء في انعدامه عند عروض الانفصال وان اريد ذلك الماء بدون

اعتبار الاتصال فليس في شق ذلك الماء احداث بحرين والطريق الثاني انه يبطل تركب الجسم

من اجزاء لا تتجزى من غير استعانة بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل وذلك بوجوه

الاول انه لولا الانتهاء الى الاجزاء الغير القابلة للانقسام بل كان قابلا له الى غير النهاية

لما كان الجبل اعظم من الخردلة لكون كل منهما غير متناهي الاجزاء لقبول كل منهما الانقسام الى غير النهاية بلا

فضل لاحدهما واجيب بان العظم والصغر ليس بكثرة الاجزاء وقلتها بل بحسب تفاوت الامتدادات

الحاصل في الجسم والثاني انه لولا الانتهاء الى الجزء الذي لا يكون له امتداد وقبول انقسام لما تناهى

تناهى قدر امتداد الجسم الحاصل في الخردلة لتألفه من الامتدادات غير متناهية العدد والجواب

انه ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل بل معناه انه

لا ينتهي الى حد لا يمكن فوقه آخر واما الخارجة الى الفعل فمتناهية قطعا والثالث انه لولا الجزء

في الجسم لما وجد الزمان اصلا اذ لا يوجد منه غير الزمان الحاضر الذي لا ينقسم ووجود الحاضر

اللامنقسم المنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة يستلزم وجود الجزء فيها فيلزم ان لا يوجد

الحاضر ايضا بل الحركة ايضا والجواب ان الفلاسفة لا يثبتون الحاضر من الزمان كما مر والحيلولة

الموجود من الحركة الى الحركة المتوسطة بين المبدء والمنتهى والحيلولة حالها في قبول الانقسام كحال الا

جسام ولنا ايضا ان النقطة طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود وايضا لها تماس الكرة

الحقيقية للسطح المستوي ولها قيام الخط على الخط والتماس والقيام بالعدم الصرف محال فتوجد النقطة

وهي اما جوهر كما ليس ... او عرض وح تفتقر الى جوهر تحل فيه بالذات ان لم يجوز قيام العرض

بالعرض او بالواسطة ان جوز ومحلها غير منقسم لعدم انقسام الحال واجيب بان انقسام الحال انما يجب

بانقسام المحل فيما يكون بطريق السريان كالبياض في الجسم والنقطة انما تحل في المحل من حيث

انها نهاية له لا سارية فيه ثم ان الاجزاء والانقسامات الحاصلة بالفعل متناهية والا تكن

متناهية كان النظام لم يقع بين الطرفين الى حاصر لان الانحصار فيما لا يتناهى بين حاصرين

محال الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكن البداهة تشهد ببطلانه وايضا الوسط لكون الاجزاء غير متناهية ثم

لم يصل المتحرك في زمان متناه الى الغاية لتوقفه على قطع المسافة ولا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها

ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور في زمان متناه

ولا السريع الى البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية

لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه حتى يلحق البطيء والقول بالطفرة مما تشهد البداهة ببطلانه وحكي

ان يقال كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي فيتقابل اجزائها

فيمكن قطعها فيه وللثاني اي الجزء الذي لا يتجزأ وجوه منها الاول ان ما منه الى الجزء الى الجهة غير ما منه

الى الجهة الاخرى ضرورة فتتعدد جوانبه واطرافه فيلزم انقسامه مع فرض عدمه فاستحال وجوده

الثاني ان تلاقي الجزئين المنضم احدهما الى الآخر اما بالتماس بحيث لا يوجد حيز الجزئين على حيز الجزء

الواحد فلا حجم حاصل بانضمام الاجزاء فلا يحصل جسم والا يكون بالتماس بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان

فانقسم الجزء الثالث اذا فرض اجزاء ثلاثة وتماست على الترتيب فالمتوسط ان منع الطرفين عن

التلاقي فما به يماس احد الطرفين غير ما به يماس الآخر فانقسم الجزء المتوسط مع فرض عدم انقسامه

والا يمنع اياهما عنه فلا حجم ولا اعتداد حاصل الرابع انه اذا وقع جزء على ملتقى جزئين آخرين انقسمت الثلاثة

لان التماس بينهم وبين كل منهما انما يكون بالبعض اي يكون شيء منه مماسا لشيء من هذا وشيء آخر منه

منه مما سالشيء من ذلك اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى والجواب انه مبني بهذه

الوجوه على ان تعدد جهات الشيء يستلزم الانقسام في ذاته وهو ممنوع لجواز ان يكون لشيء واحد

[illegible] الحكمية بالمرعية

ويتجزأ يلزم

يلزم كونه في جهة

اذ لو تركت فاما

ثم في الجزء

في الاستحكام

عظيم وصغيرة

على الحق مع

منها بها اصلا

ظاهر كيف

الى بيان فلا تغفل فالوا

فاذا قوبل كان

اي الجمهور من الفلاسفة الذاهبين الى اتصال الجسم باجتماع الاجزاء

في تحقيق معنى الهيولى

[illegible] انه لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولى وصحتها او مرتفع الاتصال والانفصال

بين [illegible] على ان في الاجسام المحسوسة من حيث هي اجسام يتبدل الهيئات المختلفة والحوادث والرمادة

[illegible] وذلك الامر هو المسمى بالمادة او الهيولى او الطينة على اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المعنى [illegible]

[illegible] فانه اذا قيل بتكون الحيوان من الطين وخلق الانسان من النطفة [illegible] فلا يكون ماء الطين باقيا طينا وحصل [illegible]

[illegible] نطفة وجسد انسان حتى يكون في حالة واحدة طينا وحيوانا او نطفة وجسد انسان وهو محال [illegible]

[illegible] بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان وحيوان فلم ما صارت

النطفة انسانا وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء قد حصل جديدا [illegible]

ما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة الطينية او النطفية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة

[illegible] وهيئة حيوانية [illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible] بالجدل [illegible] فثبوت الهيولى من حيث المفهوم المذكور مما لا خلاف فيه وانما الخلاف في

[illegible] فذلك الامر اجزاء لا تتجزأ اصلا [illegible] جهة او جهتين [illegible]

[illegible] المتكلمين اجسام صغار صلبة لا يمكن [illegible]

[illegible]

[illegible] الجسم عند احد المذاهب الثلاثة الاول واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال [illegible]

[illegible] الاتصال والانفصال [illegible]

[illegible] في حالتي الاتصال والانفصال [illegible]

[illegible] عندهم انتهى [illegible]

[illegible]

[illegible]

محال الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكن البداهة تشهد ببطلانه وايضا يلزم لكون الاجزاء

لا نهاية المتحرك في زمان متناه الى الغاية لتوقفه على قطع المسافة ولا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها

ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها ...

ولا السريع الى البطيء اذا تحرك على خط بينهما مسا...

لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه حتى يلحق

الا يقال كان المسافة المتناهية مركبة من ...

فيمكن قطعها فيه وللثاني الجزء الذي لا ...

الى جهة اخرى فزوايه فتتعدد جوانبه و...

الثاني ان تلاقي الجزئين المنضم احدهما الى

الواحد فلا حجم حاصل بانضمام الاجزاء فلا

فانقسم الجزء الثالث اذا فرض اجزاء ثلاثة ...

التلاقي فانه يماس احد الطرفين غير ...

والا يمنع ماعنه فلا حجم ولا امتداد حاصل

لان التماس بينه وبين كل منهما انما يكون ...

قوله ما يلي بدور على نفسه فانه يرتسم من بعضه دائرة صغيرة وبالطرف كبيرة مع ان التفكيك والتناثر في هذه الامثلة باطل من وجه فقد اما الزاما فلان ذلك على تقدير كون البطء بتخلل السكنات بل لهم متفرق الورود لانهم وان لم يتوقولوا بالجزء الذي لا يتجزى اصلا لكنهم قائلون بانها والشيء الى ما يقبلها فعلا وبهذا القول كاف في لزوم التفكيك في تلك الامثلة بالنحو المذكور اهـ واما تحقيقا فلا اشكال انه مشابها ونرضيه ان في الجسم حال حركته امرين احدهما الحالة التي تتفاوت بالشدة والضعف والثاني حصوله في الحيز الثاني بعد حصوله في الحيز الاول وبهذا الحصول كلية آن في الوقوع لا يتفاوت بالشدة والضعف وانما يتفاوت بعروض اللبث وعدمه وبهذا المعنى غير لازم اذ قد يقع كاف حركتنا وقولا كاف في هذه الامثلة الا ان الحكماء ذهبوا الى ان الحركة بهذا الامر الاول لعقولهم بالتدريج فيها كامر والامر الثاني لا تدريج فيه كامر من انه آني الوقوع والتطويل في الثاني مشكلا يلزم عدم تمايز الجزء الاول للحركة فالتفاوت في تلك الامثلة انما هو في الامر الاول واما ان التفاوت في الامر الاول اي في الشدة والضعف لا يوجب الانفكاك في تلك الصورة فلان الحاصل منقسمات بقدر التفاوت بين الحركتين بالشدة والضعف في الزمان الواحد فيها معا انحل ...

السيولى على الاطلاق هو محل الصورة والجوهرية وهي اربعة اقسام الهيولى الاولى وهي جوهر غير جسم محل للتصور باتم والهيولى الثانية وهي جسم قائم بصورة كالاجسام بالنسبة الى صورها النوعية والهيولى الثالثة وهي الاجسام مع صورها النوعية التي صارت محلا لصورة اخرى كالخشب للصورة السريرية والطين للصورة الكوزية والهيولى الرابعة ان يكون مع الصورتين محلا لصورة اخرى كالاعضاء للصورة البدنية والاجزاء البيت لصورته والهيولى الاولى جزء الجسم من حيث هو جسم والثانية نفس الجسم واما الثالثة والرابعة لا الجسم جزء لها ...

منهما ساكنة من ذلك اذ لو ماس احدهما بالكلية للحاذاه عليه لا على الملتقى والجواب انه مبني بهذه

الوجوه على ان تعدد جهات الشيء يستلزم الانقسام في ذاته وهو ممنوع لجواز ان يكون لشيء واحد

غير منقسم في ذاته اطراف هي انقطاعات له الخامس من الوجوه ما يبتني على ان يكون تفاوت الحركتين بالسرعة

والبطء بتخلل السكنات فيكون الزاما بناء على تقدير تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى يلزم

التفكيك في كل جسم تحرك وقطع البعض منه جزءا من المسافة او اكثر من جزء ووقف البعض منه كطوق

الرحى فانه ان تحركت الدائرة العظيمة منه وقطعت جزءا من المسافة ووقفت الصغيرة اذ لو تحركت فاما

ان تقطع جزءا منها ايضا لزم انتفاء تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء او اقل من جزء يلزم تجزي الجزء

لثبوت ما هو اقل وانه خلاف المفروض فلا بد من الوقوف فيلزم التفكيك مع شدة الاستحكام

وشعبتي فرجار اذا حركت شعبة ثبتت واحدة منها ويدور متناه حتى ترتسم دائرتين عظيمة وصغيرة

والانفكاك بين الشعبتين مع عدم التأثر والتساقط ظاهر البطلان وعقب الاثنان عطف على طوق مع

سائر اطرافه على يدور على نفسه فانه يرتسم من عقبه دائرة صغيرة وبالطرف اخرى اكبر منها وهما متلازمتان

لانه اذا تحرك العقب لم تنتف الاطراف وبالعكس والا لزم تقطع ذلك الاثنان وبطلانه ظاهر كيف ...

والفرق بين جب اللام والجواب عنه فيما سبق وقد علم مما ذكر ان المعارض مستظهر من الجانبين فلا نقض ...

اي الجمهور من الفلاسفة انه لا يمكن انفصال الجسم باجتماع الاجزاء والوحدة ولا انفصاله بافتراق قابل كان

واحد في نفسه كما هو عند الحس فثم هوية استعدادية هي اولى ما يدرك من الجسم لا تنتفى تلك الهوية بتبدل

المقادير المختلفة التي من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدورة وتارة مكعبة وتارة صفحة رقيقة مع بقاء تلك

الهوية واذا كانت كذلك فهي غير المقادير بل هي الجوهر الذي شأنه الاتصال وفرض الابعاد الثلثة فيه

وتسمى صورة وهي لا تبقى بعينها مع الانفصال لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال بل تنعدم وتزول الى

هويتين اخريين اتصاليتين فلابد من امر آخر وراء تلك الهوية قابل للاتصال تارة وللانفصال اخرى

باق في الحالتين لان القابل يبقى مع المقبول وهو المسمى بالهيولى وهو ليس في نفسه بواحد ولا متصل بل وحدته

واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وكثرته وانفصاليته بطريان الانفصال عليه فهو قبل ورود الا

نفصال واحد متصل بالصورة الواحدة الحالة فيه وبعده متكثر بالصور المتعددة الحالة فيه والا

فرد منهم على ان الامر القابل للاتصال والانفصال هو الجسم نفسه وهو بسيط في نفسه كما هو عند الحس

لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى وما يطرء عليه من الاتصال والانفصال

اعراض وليس الاتصال استعدادا جوهريا جزءا من الجسم لان الامتداد طبيعة واحدة يمتنع كون بعض افراده

جوهرا والبعض عرضا بل هو ما يقابل الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضة بعضها بالبعض وهو عرض

والباقي هو الجسم نفسه وما يتوهم من الامتداد الباقي عند تبدل الابعاد هو نفس المقدار ومطلق

الامتداد العرضي المحفوظ الباقي بتعاقب الخصوصيات كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع

القطع بانه عارض فالمتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث واما الطبيعي فهو

ليس بمتصل في ذاته ولا منفصل

فصل في احكام الجزء اختلف القائلون بالجزء الذي لا يتجزى في انه هل يقبل

الحياة وتوابعها من الاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة

وانكره المتأخرون منهم وهي مسئلة كون الحياة مشروطة بالبنية وفي انه هل يمكن وقوع جزء على مفصل

الجزئين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام كما جوزه ابو هاشم وعبد الجبار وفي انه هل يمكن

جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فجوزه امام الحرمين وانكره الاشعري لانه لا يتصور جعله دائرة اما

ان تتلاقى ظواهر اجزائه كبواطنها فيلزم مساواة باطن الدائرة مع ظاهرها او لا فيلزم الانقسام

لان الجوانب الخفية المتلاقية غير الجوانب الغير المتلاقية فعليه امكان الدائرة ينافي وجود الجزء

وفي انه هل له شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة لكن قال في شرح المقاصد هذا ما ذكره

الامام ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضاء الشكل محيطا ومحاطا واما الخلاف ففي انه هل

يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا لان ما لا شكل له كيف يشاكل غيره وقال غيره نعم فاختلف

المثبتون فقيل شكله يشبه الكرة اذ لا تختلف جوانبه كما ان الكرة كذلك ولو كان مشابها للمضلع لكان

له جوانب مختلفة فكان منقسما وفي هذا الكتاب اختيار منع اقتضاء الشكل محيطا ومحاطا خلاف

ما قاله الآمدي فيما نقله وقيل يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل يشبه المربع اذ يتركب منه

وفي هذا الكلام اضطراب فان قوله يشبه الخ يشعر بانه لا شكل

له وانما هو يشبه الشكل بخلاف ما قبله الا ان يقال بالتجوز في الشكل [illegible]

الجسم بلا خلل الفرج وذلك انما يتاتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكرى وسائر المضلعات لا يتاتى

فيها ذلك الا بفرج بينها وقد يستدل على وجوب الشكل بانه متناه ضرورة فيكون ذا نهاية واحاطتها به

اريد بالنهاية الانقطاع اما لو اريد بها الحد الذي ينتهي اليه المتناهي فيمنع النهاية للعالم النهاية

واتفقوا على انه لا يخلو من الطول والعرض والعمق اي لا ينفك شيء من ذلك والا كان منقسما ضرورة

وعلى ان طبيعة الاجزاء واحدة وانها متماثلة فاذا اختلاف الاجسام انما هو بالاعراض دون الماهيات

المختلفة تلك الاعراض بارادة القادر المختار عندنا وقيل اختلاف الاعراض باختلاف الاشكال

اي اشكال الاجسام او الاجزاء وهذا يعلم ان من مثبتي الشكل للجزء من يقول باختلاف الاجزاء في الشكل

واعلم ان في اثبات الجزء سد طريق كثير بالاضافة من اصول الفلسفة وابطال مسائلهم المبنية على

اثبات الهيولى وسهولة الامر في كثير من القواعد الدينية كحدوث العالم وامر المعاد وخرق السموات

فصل في احكام الاجسام زعمت الفلاسفة ان الاجسام انواع مختلفة باختلاف الصور النوعية

التي لها اختلاف الاثار قالوا كما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى

من نوعية لها بها يتنوع الجسم انواعا وذلك لان الاجسام مختلفة في اللوازم كقبول الانفكاك

والالتئام بسهولة كما في الماء او عسر كما في الحجر او عدمه كما في الفلكيات فلا بد من امر يقتضي بعض دون

بعض لازم ليمكن استناد ما هو لازم اليه فان كان مقتضيا للجسم نفس المطلوب والا احتاج الى امر

امر آخر مقتضى يستند هو اليه فيتسلسل وقال الامام هذا فرع على عليتهم في الفصول ان اختصاص الاجسام

بصورها النوعية لا بد ان يكون لا لمقتض لها او هو لها فيتسلسل ايضا والمتكلمون على انها متماثلة اي متحدة

الحقيقة لا تختلف الا بالعوارض المستندة الى القادر المختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء وانما

كانت متماثلة لتماثل الجواهر الفردة التي تتركب هي منها ونحن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام

جعل بعض اعراض الاجزاء داخلا في حقيقة الاجسام ولما كانت متماثلة فيجوز على كل ما يجوز على الاخر

كحرق السماء وبرودة النار ونحو ذلك لما ان الاختلاف بالعوارض المستندة الى المختار ثم انها

باقية زمانين فاكثر بحكم الضرورة وبداهة العقل لا الحس فلا يرد ان شهادة الحس لا تفرق للتبديل لجواز ان

يكون البقاء بتجدد الامثال كالاعراض وذلك لانا نعلم بالضرورة العقلية ان ذواتنا هي التي كانت

من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض وفانية بدلالة النص كقوله تعالى كل شيء هالك الا

وجهه ولا مرية عليها فانه والى غير ذلك ولا يخلو كل عن شكل لوجوب تناهيها لما مر من استحالة

لا تناهي الابعاد ولكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم ولا يخلو كل عن حيز

معين فراغ يشغله واما معين السطح الباطن فلا يعلم بحكم الضرورة واستناد خصوصيات الاشكال والاحياز

الى القادر المختار ويمتنع خلوه اي كل عن العوارض وضدها كالحركة والسكون وكالاجتماع والافتراق

الا ان اراد انه يجب ان يوجد للجسم شيء من العوارض فمسلم لان تخصص الاجسام انما هو بالاعراض المتنقـ

الى قدرة القادر المختار لكونها متماثلة لتماثل الجواهر المركبة هي منها كما مر وان اراد انه يجب الا يوجد في الخلا

جسم احد الضدين من كل عرض فممنوع وسند المنع ظاهر واستدل على تناهيها اي تناهي الابعاد الاجسام

جملة من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمي هو المحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء بوجوه ثلاثة الاول

انه لو وجد بعد غير متناه لامكن بالضرورة ان يتحرك اليه اي الى جهته هذا البعد كرة واذا تحركت اليه

فيميل لا محالة فيخط بها الموازي له اي لذلك البعد من الموازاة الى المسامتة اي يصير بحيث يلاقيه

ويلزم ان يتعين نقطة من ذلك البعد لاوليتها اي اولية المسامتة لحدوثها لكونها بعد عدمه حال الموازاة

المتقدمة عليها لكن تعين نقطة هي اول المسامتة محال اذ كل نقطة تفرض فالمسامتة مع ما فوقها من جانب

لانها هي البعد قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بحركة وزاوية

عند مركز الكرة احد ضلعيها هو الخط الحاصل على وضع الموازاة والاخر هو الحاصل مع وضع المسامتة

وكل منهما يقبل القسمة الى غير النهاية اما الحركة فظاهر مما مر واما الزاوية فلان كل زاوية مستقيمة الخطين

يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان لكل واحد من النصفين زاوية كذلك فتقبل التنصيف كذلك

وهكذا ثم لا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف توجد المسامتة كزوال

الموازاة فتحصل المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الاولى نقطة المسامتة ولا بهذه

لبطلان حدوث نصف النصف قبل حدوث النصف وهكذا فلا نقطة تتعين لاولية المسامتة الوجه

الثاني هو انا نفرض من نقطة خطان ينفرجان كما في المثلث بحيث يكون بعد ما بينهما بقدر امتدادهما

ويتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما فيلزم من عدم تناهيهما عدم تناهي بعد ما بينهما واللازم باطل

لانه محصور بين حاصرين وهذا يسمى بالبرهان السلمي الثالث برهان التطبيق وهو هنا ان ننقص

من البعد الغير المتناهي ذراعا ثم تطبق بين البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام

ذراع من الناقص فيتساويان واستحالته ظاهرة او لا يقع فينقطعان لانه لا محالة يكون ذلك بانقطاع

الناقص فيلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بقدر ذراع فان قيل ما وراء العالم متميز فان ما

يلي الجنوب اي جنوب العالم غير ما يلي الشمال اي شماله فلا يكون عدما محضا لعدم التمايز بين الاعدام

فهو بعد موجود ماديا كان او مجردا وايضا الواقف على طرف العالم ان امكنه مد اليد فيما وراءه

فثمة بعد موجود لما مر من ان المكان هو البعد الموجود او لا يمكنه ذلك فثمة جسم مانع فيلزم النقض

وعلى التقديرين يثبت فيما وراء العالم بعد مجرد او مادي قلنا الوهم محض لا عبرة به اصلا وانا في

مردود بانا نختار الشق الثاني منه وهو عدم امكان مد اليد ولا نسلم انه لوجود المانع بل لعدم

الظرف وهو الفضاء الذي يمكن مد اليد فيه ثم طرف الامتداد اي البعد من حيث انه طرف له بشر

ومن حيث كونه منتهى للاشارة وكونه مقصد المتحرك بالحصول فيه جهة ولذلك عقب ه بحث

تناهي الابعاد ببحث الجهات فقال وباعتبار ما للانسان من الرأس والقدم الذين يحيط بهما الفوق

والتحت وكالظهر الذي يلي الخلف والبطن الذي يلي القدام واليدين اللذين يليهما اليمين واليسار الاول

يلي ما هو اقوى في الغالب والثاني يلي ما هو اضعف كذلك فتنحصر الجهات في ست ولا حصر لها في الحقيقة

يلي ما الجمع من الاجزاء والطبيعي الذي لا يتبدل اصلا وهو الفوق وهو ما يلي راس الانسان بالطبع

والتحت وهو ما يلي قدميه بالطبع فانه اذا صار القائم منكوسا لا يصير ما يلي رجليه فوقا وما يلي راسه

تحتا بل يصير راسه تحت ورجله فوق والفوق والتحت بحالهما بخلاف الباقية فانها تتبدل

لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه

الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله ومن احكام الاجسام

انها حادثة عندنا بالزمان بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وجمهور الفلاسفة على ان الفلكيات

قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها سوى الجزئية من الاوضاع والحركات فانها

حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى بداية وكذا الاوضاع المعينة التابعة

لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لانه مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى

الابد بلا سكون وان العنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا لان المادة لا تخلو عن

الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود

بتعاقب افراده ازلا وابدا وصورها النوعية جنسا لان مادتها لا تخلو عن صورها النوعية باسرها

باسرها بل لا بد ان تكون مع واحدة منها وهي متشاركة في جنسها فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب

انواعها ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا بان حصل

من نوع آخر بالكون والفساد وبعضهم على ان هناك مادة قديمة هي العناصر الاربعة جملتها او واحد

منها هو الارض او الماء او الهواء او النار والبواقي حصلت بتلطيف او تكثيف وحصل السماء

من دخان يرتفع منها اي من تلك المادة او المادة القديمة جوهر آخر غيرها اي غير العناصر حدثت

منه السموات والعناصر او هي اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم كرية او مختلفة

الاشكال حصل من تركيبها العالم او هي نور وظلمة تولد العالم من امتزاجهما او وحدات تألفت فصارت

نقطا ثم اجتمعت النقط فصارت خطوطا ثم اجتمعت الخطوط فصارت سطوحا ثم اجتمعت

السطوح فصارت جسما وقد يقال اكثر هذه المقالات رموز واشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم

لنا في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها وجوه ثلثة الاول ان الجسم لا يخلو عن الحادث وكل ما هو

كذلك فهو حادث اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلوجهين الاول انه لا يخلو عن العرض لما

امتنع البقاء كما سبق فيكون حادثا لان القديم واجب البقاء والثاني انه لا يخلو عن خصوص الحركة

والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكونه في الحيز الاول بعينه كونه في غير ذلك الحيز فكان

فيه الكون في آن الحدوث والا فحركة وكل منهما وجودي لكونهما من الاكوان ومع كونه وجوديا في معرض

الزوال المنافي للقدم وانما قيدنا بالوجودي لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود واكثر زوال المنافي

للقدم انما هو في الموجود لان القديم الموجود اما واجب او مستند اليه بالايجاب فالحكم كما هو انما في

معرض الزوال لتعقبها على التعاقب واما السكون فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فبالاتفاق وعدم

نزاع الخصم في ذلك واما ثانيا فبدلالة التماثل ابتداء وانتهاء لتركب الاجسام من الجواهر الفردة

المتماثلة كما يشتمل على ما يصح على الاخر فالابتداء من الجزئين للانتهاء وبالعكس وما ذلك الا

بالحركة فان قيل لعل الزوال المنافي للقديم انما يلزم على جزئيات الحركة لا كليها فيجوز ان يكون لها اي للا

جسام حركات لا بداية لها ويدوم الكلي منها بتعاقب جزئياتها الحادثة فهي باقي الخصم منع ان ما لا يخلو

عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت الحوادث متناهية فلا بد من ابطال تعاقب الحوادث

من غير بداية قلنا يبطل ببرهان التطبيق وهو هنا ان نفرض جملة من يومنا هذا واخرى من يوم

الطوفان مثلا ثم نطبق فتساويان او تتفاضلان وببرهان التضايف بان نفرض سلسلة من حادث

مسبوق وليس بسابق على حادث آخر فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية لزوم اشتمال تلك على سابق

غير مسبوق وهو المنتهى وايضا ماهية الحركة لو كانت قديمة موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من

جزئياتها ازليا لانه لا وجود للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق ويرد عليه ان ليس معنى

قدم الحركة وجودها بوجود خاص في الازل حتى يلزم قدم شيء من جزئياتها بل معناه ان لا يكون لها

لا بعد دها بداية ولو بجزئيات متعاقبة لا الى بداية وذلك لا يقتضي وجود جزئي منها بخصوصه في الازل

فلا بد من ابطال قدمها مطلقا وما ذكر لا يدل عليه فنقول قدم الكلي يناقي حدوثه لكن حدوثه ثابت

بما اللازم من حدوث كل واحد من جزئياته اذ كونه كل واحد منها مسبوقا بالعدم اذ لا معنى لحدوث الكلي

الا حدوث كل واحد من جزئياته ولزم من حدوثه تناهي جزئياته من جانب الابتداء وذلك ظاهر

فصدق قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولا اشك في حرمة من ذلك والوجه الثاني من الوجوه

الثلاثة ان الجسم محل للحوادث فانا نشاهد حدوث الحركات القائمة به وتجدد الاعراض الحالة فيه

كالاضواء والالوان والاشكال ولا شيء من القديم كذلك لما سيأتي في الالهيات والوجه الثالث ان

الجسم بل كل ممكن اثر الفاعل المختار لما سيأتي في صفاته تعالى من اختيار الواجب واثر المختار حادث لان

من ان القصد الى الايجاد يقارن العدم ضرورة قالوا اي القائلون بالقدم ان وجد في الازل جميع ما

لا بد منه لوجود العالم لزم وجوده في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يوجد جميع

بل توقف وجود العالم على امر حادث ينقل الكلام بعينه اليه اي الى هذا الحادث فيتسلسل والتسلسل

باطل فلزم قدم العالم قلنا بطريق النقض لو صح هذا لزم ان لا يكون ما يوجد في اليوم من الحوادث حادثا

لجريانه فيه بطريق يتل من جملة ما لا بد منه الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص تتعلق بالوقوع

اي وقت شاء الفاعل وقوع الفعل فيه حسب علمه بالحكم المؤقتة بوقوع الفعل فيه فان الارادة

تابعة لسبق العلم بالحكم والمصالح يصير داعيا لا موجبا لتعلق الارادة في الازل بايقاع الفعل في وقت

مخصوص فيما لا يزال فنختار الشق الاول ولا نسلم وجوب وجود المعلول وقت تمام العلة وانما يجب

لو كانت العلة موجبة واما اذا كانت مختارة فلا لان الارادة التي هي من تمام العلة انما تعلقت

بوقوع الفعل في وقت معين لا بوقوعه مطلقا فهي انما تقتضي وقوعه في هذا الوقت لا مطلقا . حتى

يلزم عند تمامها دفعا للترجيح بلا مرجح ولنا اختيار الثاني لان من جملة ما لا بد منه ما هو فيما لا يزال وهو

تعلق القدرة حسب تعلق الارادة فانها صفة مؤثرة وفق الارادة ولا تسلسل لان تاثير القدرة

ليس امرا موجودا محتاجا الى تاثير آخر ولا لزم التسلسل على تقدير الايجاب ايضا وانما يحتاج الى داع

وانما يحتاج الى داع مخصص هو تعلق الارادة في الازل بايجاده فيما لا يزال في وقت مخصوص كما مر

واما حديث قدم المادة وكذا قدم الزمان لاقتضاء حدوثهما تسلسل المواد فلان كل حادث مسبوق

بالمادة فلو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة اخرى وهلم وتسلسل الازمنة لان سبق عدم الزمان

على وجوده لا يكون الا بالزمان فلا بد من قدمهما وهو مستلزم لقدم الجسم لعدم خلو المادة عن الصورة

ولكون الزمان مقدارا للحركة القائمة به فضعيف لانا لا نسلم تركب الجسم من المادة والصورة ولا قيام

المادة لانه فرع الايجاب الباطل باثبات قدرة الصانع ولا وجود الزمان ولو سلم فلا نسلم ان

تقدم عدمه على وجوده بالزمان لم لا يجوز ان يكون بالذات فصل في تقسيم الجسم وبيان انه على

على ما قالت الحكماء وهو ان الجسم الطبيعي ان تألف حقيقته في نفس الامر من اجسام مختلفة الطبائع فمركب

والا فبسيط والجسم البسيط اما فلكي وهو قسمان الافلاك والكواكب او عنصري وهو قسم واحد

وهو العناصر الاربعة والجسم المركب من اجسام مختلفة الطبائع اما ممتزج اي ذو مزاج او غيره فلنا

البسيط الفلكي ما هو فوق الكل ومحيط بكل ما سواه من الاجسام ويسمى محدد الجهات ويسمى اي

اثبتوه بانه لا بد لتحديد الجهات الحقيقية التي لا تتبدل اصلا كالعلو والسفل اذ ما عداهما

على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط من جسم واحد كري

محيط بالكل ما سواه يتحدد ويتعين بمحيطه الحد القريب من المحيط وهو جهة العلو ويتحدد بمركزه

الحد البعيد منه وهو السفل اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع لان المراد بالحد ما ينتهي به وضع

الجهة والظاهر ان ما لا وضع له لا ينتهي به وضع فلا محالة لا يكون معدوما ولا مجردا بل يكون موجودا

ماديا فيكون جسما او جسمانيا وعلى التقديرين لا بد من الجسم والمراد بالوضع كون الشيء بحيث يكون

الا يشار اليه بالاشارة الحسية واما الوحدة فلانه لو تعدد فان احاط البعض بالبعض فيكفي

المحيط الحقيقي الذي تنتهي الاشارة الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو كافيا لتحديد الجهتين به باعتبار

مركزه ومحيطه فيكون الآخر حشوا لا مدخل له في التحديد وان لم يحط البعض بالبعض بل كان كل منهما

خارجا فقط في جهة من الآخر فيحدد القريب منه فقط فان البعيد من الجسم اذا كان خارجا عنه لا يتعين

الى اين على ان كون كل منهما واقعا في جهة من الآخر يقتضي تقدم تحدد الجهة عليهما حتى يكون وقوعهما فيها

كرى لما ذكره بقوله واما الكرية اي كونه كريا فلان غاية الكرى لا يتحدد به البعيد وهو ما يكون بعيدا

من سطح الى غاية البعد واعترض بان الظل المخروطي والمدسي بل المضلع ايضا يشتمل على بسيط

هو غاية البعد من جميع الجوانب غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية

ولانه بسيط يمتنع زواله عن الاستدارة التي هي مقتضى طبعه لانه تركيبه وكذا بسيطه مع زواله عن

مقتضى طبعه اعني الاستدارة يقتضي كون الجهة قبله لان ذلك اي كلا من تركيبه وزواله عن الاستدارة

بالحركة المستقيمة التي لا تكون الا من جهة الى جهة اما زواله عن الاستدارة فظاهر واما تركيبه فلان التأليف

لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض وهي حركة مستقيمة واما الاحاطة فلان غير المحيط لا يحدد

سوى الحد القريب منه لان الحد البعيد اذا كان خارجا عنه لا ينتهي الى اين ولا بد من الاحاطة با

لكل اي بجميع الاجهات ولا يكون محاطا لشيء منها لان المحيط اذا كان محاطا لم يحدد للجهة التي هي طرف الا

متداد ومنتهى الاشارة لان المحاط قد تمتد الاشارة منه الى الفلك المحيط به فلا يكون هو اي ذلك

المحاط المنتهى للاشارة وطرف الامتداد وقد فرض كذلك ومن ثم ان المحدد للجهات تاسع الافلاك

الذي قام الدليل عليها من الحركات المختلفة في الجهة او السرعة والبطء او فيهما معا فانه لا بد لتلك

الحركات من محال متعددة لاستحالة الحركات المختلفة في زمان واحد من جسم واحد ومن ثم انه

انه اي المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب على منطقة هي اعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث

يساوي بعدها منهما تسمى معدل النهار لتساوي الليل والنهار عند كون الشمس عليها وهي حيثما تكون

في احدى نقطتي الاعتدالين وعلى قطبين وهما النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة تسميان قطبي العالم

احدهما وهو الذي يلي شمال المتوجه للمشرق يسمى الشمالي والآخر الجنوبي وتحته اي المحدد فلك الثوابت

سميت بالثوابت لبطء حركتها بحيث لا يحس بها الابعد فيقي الفطن في احوالها المعلومة بارصاد

متعددة باقية تلك الارصاد مدة طويلة ولذلك خفي حركتها على الاوائل حتى حكموا ان الافلاك

ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس

ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا لانه اقرب البنائين سائر الافلاك

والدليل على ترتيبها الحجب فان الاسفل يحجب ما هو الاعلى ويستره عنا اذا وقع على محاذاته الا الشمس

فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا ينكسف شيء من الكواكب ولا شيء منها لانها تستتر بشعاعها اذا قرب

منها فالحكم بكونها في فلك الرابع لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم

في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة ومنطقة حركة الفلك الثامن تسمى منطقة البروج لمرورها

باوساط البروج وتقاطع هذه المنطقة منطقة العالم وهي التي تسمى معدل النهار على نقطتين تسميان نقطتي

الاعتدالين احديهما وهي النقطة التي تجاوز منها الشمس الى الشمال المعدل اعني ما يلي القطب الشمالي

هي نقطة الاعتدال الربيعي لاعتدال الليل والنهار وحلول الربيع في اكثر البلاد عند كون الشمس فيها والاخرى

وهي التي تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل هي نقطة الاعتدال الخريفي لاعتدال الليل والنهار وحلول

الخريف في اكثر البلاد عند كون الشمس فيها وتسمى ما بينهما اي بين نقطتي الاعتدالين اي اللتين هما ابعد اجزاء

منطقة البروج بمنطقة العالم نقطتي الانقلابين احديهما وهي غاية البعد عن المعدل من جهة الشمال

نقطة الانقلاب الصيفي لانقلاب الزمان من الربيع الى الصيف عند كون الشمس فيها والاخرى وهي غاية

البعد من المعدل من جهة الجنوب نقطة الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء عند كون الشمس

فيها وينقسم الفلك بتلك الست دوائر متقاطعة على قطبي البروج اثني عشر قسما كل قسم منها برجا

وجعلوا لكل برج ثلثين قسما سموا كل قسم درجة ولكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة وجعلوا لكل دقيقة

ستين ثانية ولكل ثانية ستين ثالثة وهكذا وتفاصيل ذلك في علم الهيئة فان اردت معرفة التفاصيل

فطالع كتبهم ثم ان اثبات الجهة مبني على امتناع الخلاء والاجسام ان تنتهي اليه الامتدادات ويتمايز

به اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان

من الاجسام ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع وما يقتضي صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع

فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين وكلا من الثابت عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة

يجوز على كل ما يجوز على الآخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار لا تاثير فيها للطبيعة لم يتم

لم يتم ما ذكروه في اثبات الجهة عندنا ولكانت الحركات المستقيمة التي لها الخفيف والثقيل جائزة على الفلك

كما جازت على العناصر والكواكب سابحة في الافلاك على الوجه الذي يعلمه الله تعالى قال الله تعالى

كل في فلك يسبحون قالوا اي الحكماء ان البسائط العنصرية اربعة النار والهواء والماء والارض

وفوق فلك القمر عنصر النار خفيف مطلق اذ في طبعه في اي حيز من الاحياز كان طالبا للمحيط

ولذلك كانت ما تسمى بالكرة هي حارة بشهادة الحس حرارة شديدة يابسة لانها تفني الرطوبات لليبوسة

شفافة لا تحجب ما وراءها ثم عنصر الهواء خفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق الارض حار

ولذا صار الماء بالتسخين هواء والبرد العارض له انما هو بمجاورة الارض والماء رطب الرطوبة طبعه

لا صدمة بالكيفيتين شفاف للالوان ثم عنصر الماء ثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت

الارض بارد رطب بشهادة الحس شفاف والماء المرئي لنا انما يغلظ لخلطه اجزاء ارضية فلولاها

ثم عنصر الارض ثقيل مطلق يطلب المركز بارد يابس بشهادة الحس ثم انهم زعموا ان هيولى العناصر

واحدة مشتركة قابلة لصور بها التنوعية بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب المحيطة

فعند تبدل الاسباب تزول صورة وتحدث اخرى وتسمى هذا هو الانقلاب فاعلم انه ينقلب بشهادة

الحس كل من العناصر الى ما يجاوره بلا واسطة والى غيره بواسطة او بلا واسطة وهو الكون لصورة

والفساد لاخرى ثم الذي تقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض لان الارض ثقيل مطلق بخلاف

بلا ان الماء فيه الطبيعي فوق الارض ولكن من العناية اى الارادة الالهية انكشاف البعض من الارض

معاشا للحيوان والعناية لا الارادة فسرها بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل فلا يوجب الفعل بالقصد

والاختيار حتى ينافي قولهم بالايجاب وللنار طبقة واحدة لانها شديدة الاحالة لما يجاورها الى جوهرها

وللارض الثلث طبقات وبينها اقوال مختلفة لا فائدة في استقصائها ثم انه بعد الفراغ عن مباحث

البسائط شرع في مباحث المركبات مقدما منها ما لا مزاج له لكونه اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام

تركيبه وجواز اقتصاره على عنصرين او ثلثة ولهذا لم يفرده بفصل بل ذكره في فصل البسائط وهو ثلثة

اقسام لان حدوثه اما فوق الارض اى في الهواء او على وجه الارض او في الارض ومن الاول ما يتكون

من البخار ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية

وهي البخار ومن اليابس اجزاء ارضية يخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية هي الدخان والبخار

المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاءه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية من الهواء

وهي الهواء الصرف الذي برد بما ورد من الارض والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة فيتكاثف فيجتمع

سحابا ويتقاطر وينزل مطرا ان لم يصبه برد شديد او ينزل ثلجا ان اصابه برد شديد قبل تجمد السحاب

قبل تكاثفه بتلك القطرات او ينزل بردا ان اصابه بعد تكاثفه وقد لا يبلغها اى الطبقة الزمهريرية

فيصير ضبابا ان كثر او ينزل صقيعا ان قل وتكاثف ببرد الليل وجمد او ينزل طلا ان لم يجمد فنسبة

فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يتصاعد مع البخار دخان الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف

البخار فينعقد سحابا فيحتبس الدخان في السحاب فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وان

برد قصد النزول وكيف كان يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحصل من تمزيقه وخرقه اياه صاعدا او

هابطا وتصاكيه في القاموس صكه ضربه ودفعه والصكة الصدمة الشديدة صوت هو الرعد

وقد يشتعل الدخان بالتسخين الحاصل بالتمزيق فيحصل نار لطيفة تنطفئ سريعا وهي البرق او كثيفة

لا تنطفئ حتى تصل الى الارض وهي الصاعقة وقد تتكاثف الادخنة الكثيرة المتصاعدة بالبرد

وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فتثقل فتنزل بتموج الهواء وهي الريح الباردة وقد لا ينكسر حرها

فتتصاعد الى كرة النار ثم ترجع لحركتها التابعة لحركة الفلك وهي الريح الحارة او ما يحصل فيها

اى في الرياح من الاهوال والاحوال كقلع الاشجار ونقلها وغير ذلك يشهد بانها ليست الا من عند

القادر المختار ومرسل الرياح وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان اسباب تكونها بارادة الله تعالى

عند من يقول بالوسائط لا عندنا لاسنادنا الكل اليه تعالى ابتداء فلا ينحصر ما سلف حقيقته

عندنا وههنا وقع الفراغ من النوع الاول في اول الشروع في الثاني فقال الطين اللزج الكثير

اذا انعقد واستحكم انعقاده بحرارة الشمس بحيث عظيم تكون حجرا والطين المتحجر منه الاجزاء في الصلابة

والرخوة واذا انحل اجزاء الرخوة باسباب من الماء والرياح وغير ذلك تكونت وحصلت الجبال

ثم لا يخفى ان اختصاص بعض الاجزاء بالصلابة وبعضها بالرخاوة مع استواء نسبة الفاعل الى المنكبات التي

نزعم انها المعدات لها يقتضي سببا مخصصا وهو الفاعل المختار ولعله تسميتها اي الجبال بالانكاس

الشاع تبنى عليها السكنى والانداء التي تحصل منها الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون

فتكون المعادن والسحب والعيون تكونها كثيرا ولما فرغ من القسمين الاولين شرع في الثالث فقال

اذا انحقنت الارض بالابخرة والادخنة محتقنة فيها محاولة للخروج غير متمكنة عليه لكثافة وجه الارض

وكون مسام الارض ضيقة جدا حدثت الزلازل لان ذلك انما يكون اذا حركت الابخرة والادخنة

وحركت الارض وتلك الحركة تسمى زلزلة وقد يكون معها اي الزلازل الحادثة عند الانشقاق

نيران محرقة واصوات هائلة لشدة المصاكة وقلما توجد الزلزلة في الارض الرخوة لسهولة الخروج

فالبلاد التي تكثر الزلازل فيها اذا حفرت فيها آبار كثيرة قلت الزلازل بها وربما ينقلب بعونه

البخار الذي في باطن الارض البخار الحادث فيها ماء فتنشق الارض لكثرة البخار المنقلب

فيها ماء عيونا جارية على الولاء لامتناع الخلاء فانه كلما جرى الماء انجذب الى موضعه هواء وبخار

آخر يبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الى ان يمنع مانع اي راكدة ان لم يكن

للابخرة المنقلبة مدد وربما ينشق الى كثرة عنه وذلك اذا لم يكن البخار كثيرا بحيث يشق الارض

وهي الآبار والقنوات بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والآبار

والآبار والقنوات مياه الامطار والثلوج لانا نجد بها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها

ب فصل في المركبات التي لها مزاج وما يتبعه وفيه بيان حقيقة المزاج اذا اجتمعت العناصر الاربعة

لان حدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة لا يتم بدون الاربعة المتصغرة الاجزاء جدا لان الامتزاج

انما يكون بطريق المماسة وهي تتكثر بتكثر السطوح الذي يحصل بتكثر الاجزاء الذي يحصل بتصغرها فكلما كان

تصغر الاجزاء اكثر كان المزاج اتم تفاعلت تلك العناصر بقواها اي بكيفياتها بعضها في بعض

سميت قوى لكونها مبادئ التغيرات فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع الحرارة والبرودة

واليبوسة والرطوبة بمعنى ان تزول مرتبة تلك الكيفية وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها حدثت عقيب

اي كيفية متوسطة بين الاربع بمعنى ان تكون اقرب الى الاربع الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها متشابهة

في الكل بان يكون الحاصل في الجزء من اجزاء الممتزج مماثلا للحاصل في الجزء الآخر بحيث يكون مساويا له

في الماهية من غير تفاوت سوى المحل تسمى بالمزاج وهي اما معتدل واما خارج فان كان من قوى

متساوية المقادير شدة وضعفا فمعتدل وتساوي مقادير القوى لا يستلزم تساوي مقادير العناصر

لجواز ان يكون عنصر مغلوبا في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس حتى جعلوا حرارة النار اضعاف

برودة الماء والا يكن من قوى كذلك فخارج عن الاعتدال اما بكيفية واحدة من الكيفيات

الاربع او بكيفيتين غير متضادتين واما خروجه بمتضادتين او ثلث او بالاربع فغير ممكن للزوم

اجتماع المتضادين لان المراد بكيفية الحارة مثلا معناه ان تزيد على البرودة في ذلك زيادة البرودة

ثم لم ذلك فينحصر المزاج في ثمانية اقسام لان الخارج بكيفية اربعة اقسام حسب الكيفيات الاربع

وبكيفيتين غير متضادتين ايضا كذلك اما الحرارة واليبوسة او البرودة والرطوبة او الحرارة والرطوبة

او اليبوسة والبرودة وقد يقال المعتدل لما يتكلم فيه على المزاج البسيط الذي ينبغي له ويليق به ويكون

انسب بافعاله من الكميات والكيفيات اي كميات العناصر وكيفياتها مثلا شأن الارنب الخوف

والجبن وشأن الاسد الجرأة والاقدام فيليق بالاول غلبة البرودة وبالثاني غلبة الحرارة والمعتدل

بالمعنى الاول من التعادل بمعنى التساوي ويقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني من العدل في القسمة

ويقال له المعتدل الطبي نوعا كان ذلك المزاج او صنفا او شخصا او عضوا لكل من هذه الاربعة

يعتبر بحسب الخارج عنه فيعتبر النوع بالنسبة الى سائر الانواع والصنف الى سائر الاصناف من

من ذلك النوع والشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف والعضو الى سائر الاعضاء من ذلك

البدن او بحسب الداخل فيه فالنوع بالقياس الى ما له من الاصناف والاشخاص والصنف الى ما له

من الاشخاص والشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا العضو والتفصيل ان لكل نوع من المركبات

المزاجية مزاجا لا يمكن ان توجد صورته النوعية بدونه وليس ذلك المزاج على حد واحد والا لكان

جميع افراد النوع الواحد متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة

الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفي افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو

اعتدال النوعي واليق امزجته بالنسبة الى الانواع الى خارجة عنه وله ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك

العرض اي يكون في حاق وسطه هو اليق الامزجة الواقعة في ذلك العرض وبه يكون حاله فيما خلق له

من صفاته وآثاره المختصة به اجود وذلك اعتدال النوعي بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف وشخص

ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصلا له الا في

اعدل حالاته والاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو ما يكون لائقا بصنف من نوع منسوبا الى امزجة

سائر اصنافه وله عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك

الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة

فيما بين طرفيه اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص منه في اعدل

حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو

الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو الذي يليق به منسوبا الى امزجة سائر الاشخاص من

صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو ما يكون به الشخص على

اجود حالاته والاعتدال العضوي منسوبا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو ساكنا هو

اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي تقريبا

الى الافق الذي ينبغي له حتى يكون على احسن احواله ثم اعلم انهم اتفقوا على ان اعدل الانواع اي اقربها

بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لانه متعلق النفس الناطقة التي هي اشرف وكل فلا بد

ان يكون هو اشرف اي اقرب الى الوحدة وابعد من الكثرة حتى يكون بالواحد المبدأ انسب فيكون

بافاضة الكمال اجدر واختلفوا في اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا

سكان خط الاستواء لتشابه احوالهم من الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم ابدا فتنكسر سورة كل واحدة

من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخرى فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي وكثير

من المتاخرين على انهم سكان الاقليم الرابع فاعدل البقاع بحسب اوضاع العلويات هي الاقليم

الرابع عند الاكثرين منهم لانهم احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل

ذلك يتبع المزاج واعتداله واعدل الاشخاص اعدل شخص من اعدل صنف واما اعدل الاعضاء

فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي للانملة سيما الذي للسبابة ولذا حكم في الفرق بين الملموسات والحاكم

ينبغي ان يكون متساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل واقسام الامزجة ثلثة لانه ان تحقق فيه

مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الارادية فهو الحيوان او لا مع تحقق

مبدأ الحس والحركة فهو النبات والا يتحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فالمعدني وانما اعتبر

تحقق المبدأ المذكور اذ لا قطع بعدمه في النبات والمعدني بل ربما يدعى الشعور والارادة

والارادة للنبات لامارات مثل ميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها من جانب الموانع الى الفضاء

وهو اي المعدني اما ذائب مع الانطراق اي كونه قابلا للضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا ينفرق كالاجساد السبعة

الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني قيل هو جوهر يشبه النحاس يتخذ منه

المرايا او ذائب مع الاشتعال كالكبريت او ذائب بدونهما اي الانطراق والاشتعال كالزاج واما غير ذائب

اما لفرط الرطوبة كالزيبق او لفرط اليبوسة كالياقوت والملح والزبرجد ونحو ذلك وبعد المزاج

المعدني شرع في النبات لترقيها من الادنى الى الاعلى فقال يشارك النبات لاختصاصه بزيادة اعتدال

لا توجد في المعدني الحيوان في الاحتياج الى قوى طبيعية سميت بها لان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير

ارادة منها القوة الغاذية التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته فتحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي بدل ما

يتحلل عنه وتخدمها قوى اربع الاولى الجاذبة التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء والثانية الماسكة التي تمسك

الغذاء المجذوب الى ان تهضمه الهاضمة والثالثة الهاضمة التي تهضم الغذاء ولا تصيره جزءا بالفعل والرابعة

الدافعة التي تدفع الغذاء المهيأ لتغذية عضو الى ذلك العضو وتدفع الفضل الغير الملائم لغذائه ولولا دفعها لما بقي

لم يأت شيء من الاعضاء عن اختلاط ثم تنفذ وان في مراتب الهضم الذي هو فعل الهاضمة يعني للهضم مراتب

اربع اوليها في المعدة وابتداؤه في الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة ثم في الكبد ثم في العروق ثم في الاعضاء

وخدمها هي الثلاث الباقية ومنها اي من القوى الطبيعية النامية والقياس المنمية لان فعل القوة هي

الاشمال والثاني انماهي الجسم وتناسخ للاشد واخ وبالجملة هي القوة التي تدخل الغذاء المهيأ في اجزاء الجسم

فتضمه اليها فتزيد في اقطاره الثلثة الطول والعرض والعمق بنسبة طبيعية اي نسبة تقتضيها طبيعة الشخص الذي

له تلك القوة الى غاية النشو فخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية والسمن لانه قد يكون بعد كمال النشو

ايضا كالورم واما الاحتياج الى تلك القوة لتكميل الشخص ووصوله الى كماله ومنها القوة المولدة التي يحتاج

اليها لبقاء النوع وهي قوة تفصل من الغذاء بعد الهضم التام ما يصلح ان يكون مبدأ ومادة لشخص آخر

من نوع المغتذي وتفصل اي ما يصلح مبدأ الى اجزاء مختلفة وتفيده الهيئات اللائقة به وانما المحققون

على ان هذه الافعال الثلثة مستندة الى قوى ثلث والمولدة اسم للقوى الثلث وقد يسند هذا الفعل

الاخير الى قوة اخرى تسمى مصورة فيخص المولدة بالتحصيل والتفصيل ثم انهم اضطربوا في ان تعدد

هذه القوى الطبيعية كلها بالذات او بحسب الحيثيات والاعتبارات وما تقرر عندهم من ان الواحد

لا يكون الا واحدا فانما هو في الواحد من جميع الجهات واضطربوا ايضا في ان الجامع للاجزاء والحافظ لها

والمدبر لها الى ان يتم الشخص ماذا فقيل الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في

تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول النفس ثم بعد حدوثها تصير حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق

ايراد الغذاء وقيل الجامع للاجزاء نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة

لبدن الجنين ثم نفسه الناطقة وتحيروا في كيفية صدور الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص و

وكيفية صدور الصور العجيبة والاشكال الغريبة والالوان المختلفة التي تشاهد في انواع النبات والحيوان

عن القوى الطبيعية التي هي اعراض قائمة بالاعراض لا يتصور لها قدرة وارادة وعلم والتجؤا فيها

الى الخالق القدير والحكيم الخبير ثم انه اراد بيان خواص الحيوان فقال ويختص الحيوان بقوى نفسانية

نسبة الى النفس الحيوانية او الناطقة لكون تلك القوى في الانسان اكمل منها في سائر الحيوانات مدركة

ومحركة احتيج اليها لطلب النافع ودفع الضار لان ذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع

وعن الضار فالمدركة قدمها على المحركة لكون الحركة تابعة للارادة التابعة للادراك الحواس الظاهرة

باعتبار محالها او مدركاتها والباطنة لان الكلام في القوى المشتركة والقوى النطقية المدركة للكليات

مختصة بالانسان وقدم الظاهرة لظهورها وكونها متفقا عليها في الظاهرة قوة اللمس هي قوة سارية

في جميع البدن بها يدرك الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والملاسة والخشونة الى غير ذلك

واحتياج الحيوان اليها اكثر من غيرها ولذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيا

بخلاف هذه ومنها قوة الذوق وهي تالية للمس في المنفعة حيث يتعلق بها ما يتقوم البدن وهو اختيار

الغذاء وهي ايضا في الاحتياج الى الملامسة وهي قوة منبثة اي منتشرة من بعضها انها في العصب المفروش

على جرم اللسان بها يدرك الطعوم ولا بد من الرطوبة العذبة اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها ومنها

قوة الشم وهي قوة في زائدتي مقدم الدماغ كحلمتي الثدي بها يدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف

بل الاقرب فالاقرب الى ما يليه على هذه القوة فتدركها لا بانفصال الاجزاء عن ذى الرائحة كما زعم البعض

وذلك لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا ينقص وزنه واحتج الاولون

بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروائح وتنشرها والبرد يخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحليل قلنا

لم لا يجوز ان يكون ذلك لتأثير الحرارة في الهواء واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة او في الآلة واعدادها

للشم والثاني ان التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شيء منها لم يكن كذلك قلنا ذبولها لان وصول

النفس وكثرة اللمس ومنها قوة السمع وهي قوة مودعة في عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات

بوصول الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب ومنها قوة البصر وهي قوة مودعة في التجويف الذي

في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين في مقدم الدماغ المتقاربتين الى ان تتلاقيا المفترقتين بعد التلاقي

الى ان تتأديا الى العينين فتنفذ اليمنى الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى وقيل بالعكس يدرك بها

الالوان والاضواء اولا وبالذات وبتوسطهما سائر المبصرات اما بالانطباع اى انطباع صورة

المرئي في العين او بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المبصر

وللقائل بالانطباع وخروج الشعاع امارات فللاول منها ان العين جسم صقيل نوراني فان نور العين

يرى في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع شبحه فيه

فان انطباع الشبح في القابل المقابل ضروري كما في المرآة وهذا انما يفيد انطباع الشبح في العين لا كون الا

لا كون الابصار به ولم ايضا ان سائر الحواس انما تدرك بان يأتيها المحسوس لا بان يخرج منها شيء الى

المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع ولم ايضا ان صورة الشمس قد تبقى زمانا في عين من اطال

النظر اليها ثم اعرض عنها وما ذلك الا للانطباع ورد ايضا بان صورة المرئي باقية في الحس المشترك

كما في النائم لا في الباصرة وللثاني انه لو كانت الرؤية بخروج الشعاع لكانت الرؤية تتفاوت بتفاوت الشعاع فان من

قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح منه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره

كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيد رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع

لما تفاوت الحال قلنا لو كان الشعاع طريق الرؤية فكلما كان اكثر كانت الرؤية اصح فالرؤية الحاصلة

بالحركة المذكورة لا تكون سببا لاصحية الرؤية بل تنافيها ولم ايضا انه يشاهد في الظلمة انفصال

النور من العين واشراقه على الانف وانه يشاهد عند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية

اتصلت بين العين والسراج قلنا هذا انما يكون امارة على وجود شعاع ولا يفيد ان الابصار انما يكون بذلك

كيف ولو كان كذلك لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وليس كذلك

لانا كلما فتحنا العين ابصرنا بلا تفاوت في القريب والبعيد وعندنا الرؤية بمحض خلق الله تعالى عند

فتح العين ولا تشترط بشيء وما نقلنا هو قول الفلاسفة وبعض المعتزلة انه يشترط في صحة الابصار بعد

سلامة الحاسة وبعد القصد الى الابصار وحضور المبصر عند الرائي كونه اى المبصر كثيفا مانعا من

نفوذ الشعاع فيه والمراد ان يكون له حظ من الكثافة وان كان له لطافة ما كالزجاج فان مثله للطافته
لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا مضيئا اما من ذاته او من غيره مقابلا للرائي او في
حكم كالمرئي في المرآة بلا حجاب بين الرائي والمرئي ولا افراط قرب فان المبصر اذا قرب
من البصر جدا بطل الابصار ولا افراط بعد بحيث يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وحسب عظم المرئي
وصغره واشراق لونه وكدورته ولا افراط صغر ولا سبب غلط للرؤية فانا نجد انتفاء الرؤية عند
انتفاء شيء من تلك الشرائط ممنوع لجواز ان يخلق الله تعالى الرؤية بدون هذه الشرائط وعدم
الوقوع لا يدل على الامتناع وكذا دعوى لزومها اي الرؤية عند تحقق تلك الشرائط ممنوعة اذ يمكن
مع تحقق هذه الشرائط ان لا يخلق الله تعالى الرؤية كما يحجب اولياءه عن اعدائه في مواطن كثيرة
قال في شرح المقاصد منهم من قال اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن
بهذا التعلق المخصوص اي كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة بهذا
فمن الحواس الباطنة الثابتة بالدليل الحس المشترك وهي القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات
بالحواس الظاهرة التي يجد كل احد من نفسه ادراكاتها وانقطاعها بتعطيلها من الآلات [illegible]
من طرق الحواس الظاهرة بدليل الحكم بالبعض من المحسوسات بالحواس الظاهرة على البعض ايجابا او
سلبا كالحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون فان الحاكم بالنسبة لا بد ان يحضر عنده الطرفان حتى يمكنه

بملاحظة النسبة بينهما وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل
قلنا ان مدرك الجزئيات عندهم ليس الا القوى الجسمانية كما يأتي لكن يرد عليهم صحة الحكم بان زيدا انسان
مع انه لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات فالمدرك للجزئي هو مدرك الكلي والا بطل ان الحاكم لا بد
ان يحضر عنده الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان يكون
هناك قوة جسمانية يرتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده قلنا الحضور عند العقل
لا يجب ان يكون باجتماعها في قوة واحدة وبدليل مشاهدة النائم والمريض على حسب الامور الموجودة
بالحس وجوده في الخارج والا اي وان لم يسلم الحس فهو مدرك جسماني لان الجزئيات لا يدركها الا قوى
جسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطله في النوم ولان الرائي ربما كان مغمض العين فوجب ان يكون حسا باطنا
هذا ولا يخفى ما فيه وبدليل مشاهدة القطرة النازلة خطا مستقيما ومشاهدة الشعلة الجوالة دائرة
بسرعة دائرة وليس ذلك في الخارج من القوى المدركة فهو في الحس وليس في الباصرة لانها انما تدرك
الشيء حيث هو فمتى اذا انعدم مكانه لم تدركه فيه بل في مكان آخر فهو في قوة اخرى سوى الباصرة وليست
النفس لاستحالة كونها محلا لما له مقدار فهي قوة جسمانية باطنة وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك لارتسام في
الباصرة وقولكم انها لا تدرك الا حيث هي ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد العلم
لم لا يجوز ان ينطبع فيها صورة الجسم في حيز وقبل انمحائها عنها ينطبع فيها صورته في حيز آخر واذا اجتمعت

الصور بان فيها شرائط بها معا على انها صورة واحدة لشيء واحد مبني على الاستقامة او الاستدارة وايضا
ارتسام ما لا مقدار له في المنقسم انما يستحيل اذا كان حلول الصورة فيها كحلول الاعراض في محالها وهو ممنوع
ومنها الخيال وهي القوة التي تحفظ صور المحسوسات المرتسمة في الحس المشترك اذا غابت عن الحواس
الظاهرة وتحتاج الى الحفظ لحفظ النظام فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا ولم نعرف انه هو المبصر اولا ما حصل
التمييز بين الضار والنافع بدليل انها اي صور المحسوسات تزول عن الحس المشترك لا بالكلية بحيث تحتاج
الى احساس جديد كما في النسيان مع سهولة الاستحضار بل في الغفلات كما في الذهول فلولا انها محفوظة
في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما يقع فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز
ان لا تكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه
ويكون الفرق بين المشاهدة والتخيل عائدا الى الحضور عند الحواس الظاهرة والغيبة عنها ومنها
الوهم وهي القوة التي لها ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة والمراد بالمعاني ما لا يدرك
بالحواس الظاهرة كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي تدركها
السخلة من امها فتميل اليها فكون تلك المعاني جزئية دليل على مغايرة القوة المدركة لها للنفس بناء على انها
لا تدرك الجزئيات ثم وجود ادراكها في الحيوانات العجم كما مر احتجنا الى حافظة لاحكام الوهم كالخيال
للحس المشترك ووجه تغايرهما بوجدان ان قوة القبول غير قوة الحفظ وان الحافظ للمعاني غير الحافظ للصور ويسميها

ويسميها قوم ذاكرة اذ بها الذكر اي ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه ومنها المتصرفة التي تتصرف في الصور
المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذي رأسين وانسان عديم
الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس ونفس العدو وصديقها وبالعكس وهذه القوة تسمى باعتبار
استعمال العقل وحده او مع الوهم اياها مفكرة وباعتبار استعمال الوهم من غير تعرف عقلي متخيلة
فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه غير مدرك لها اجيب بان القوى الباطنة
كالمرايا المتقابلة ينعكس الى كل ما ارتسم في الاخرى والوهم سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها
واستعمال ما هي آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف حكمها
للقوة العاقلة بحيث صارت مطاوعة لها تنقاد فان نوزعت فيها والمحل للحس المشترك مقدم البطن الاول
من الدماغ وللخيال مؤخره وللمتخيلة البطن الاوسط منه وللوهم مقدم البطن الاخير منه وللحافظة
مؤخره وعلم ذلك بدليل الاختلال للحال باختلال المحال المذكورة فانه اذا تطرق آفة الى محل منها
اختل فعل القوة المخصوصة دون غيرها فلولا الاختصاص لما كان كذلك وبعد الفراغ من
المدركة شرع في المحركة والمراد بها اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها كما ان المدركة هي التي يكون بها
الادراك سواء كانت مدركة او معينة في الادراك يدل على ذلك قوله منها قوة شوقية وهي
ما تبعث على جلب المنافع او على دفع المضار وتسمى الاولى الباعثة على جلب النافع شهوانية

وتسمى الثانية الباعثة على دفع المضار غضبية ومنها قوة فاعلية بتمديد الاعصاب وتقريب الاعضاء
الى جهة مبدئها كالقبض للبد مثلاً او بتبعيدها وتقريبها الى خلاف جهته اى مبدئها كالبسط
ولها مقالة في المجردات وفيها مباحث البحث الاول في النفس وتسمى بها الى فلكية وانسانية
فانهم اثبتوا للافلاك ايضاً نفوساً مجردة تدرك الكليات وقوى جسمانية تدرك الجزئيات كالانسان
وقد تطلق النفس على مبدأ آثار النبات او الحيوان وتسمى نفساً نباتية او حيوانية ثم اعلم انه اختلفت الكلمة
في النفس الانسانية والمعتمد من رأى المتكلمين ان النفس الانسانية جسم مخالف بالماهية للجسم الذى يتولد منه
البدن لطيف حي لذاته نافذ في البدن فان حياته بالعرض سار في البدن سريان الماء في الورد والنار
في الفحم لا يتبدل ذاته ولا يتحلل اجزاؤه بقاؤه في البدن حياة وانتقاله عنه الى عالم الارواح موت
او الاجزاء الاصلية التى لا تتغير الحياة باقية فيها الباقية من اول العمر الى آخره كما ذهب اليه كثير منهم
والمعتمد من رأي الفلاسفة وبعض المتكلمين انها جوهر مجرد في ذاته متعلق في البدن لنا في اثبات
انها جسم وجوه احدها ان المدرك للكليات وهى النفس بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي
على الجزئي كقولنا زيد انسان والحاكم بين الشيئين لابد ان يتصورهما ومدرك الجزئي منا هو الجسم
ليس الا لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس
ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على عدم اثبات النفوس المجردة

المجردة لها والقول بان المدرك هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بواسطة العضو
يدفعه انه يلزم اما اثبات النفوس المجردة لسائر الحيوانات واما جعل احساسها للقوى والاعضاء
واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت والثانى ان كل واحد منا يعلم قطعا
ان المشار اليه بانا وهو معنى النفس يتصف باوصاف الجسم كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحو
ذلك من خواص الاجسام فيكون المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيراً ما يشار به
الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق الثالث من الوجوه ان نسبة المجرد الى الابدان على السواء
فيجوز ان ينتقل من بدن الى آخر فلا يصح ان يقطع بان زيد الآن هو الذى كان بالامس ورد بانا لا
نسلم ان نسبتها الى الابدان على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق بمزاجه الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده
الاصح باعتقاد الحق الرابع ظواهر النصوص من الكتاب والسنة الدالة على انها تبقى بعد خراب
البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار لكنها تحتمل التأويل كما لا يخفى ذكرناها على طريق
التمثيل احتجوا اى القائلون بتجردها بوجوه احدها انها تتعقل ونفسها تكون محلا لما ليس بمادى
كالعلوم المجردة واللازم فيكون تجردها فان العقل يدرك بها يعقل شيئا فيحكم بانه موجود او ليس بموجود مع
امتناع حلول صورة المجرد فى المادى وما لا يكون بذي وضع ومقدار كالمعانى الكلية والواجب تعالى
فانها يمتنع اختصاصها بشيء من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك منه المادى

في الخارج والا لم تكن كلية ومتناولة لما ليس كذلك فلو لم تكن النفس مجردة لما كانت عاقلة للكليات لان

الحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير والاوضاع وما لا يكون كذلك لا يقبل الانقسام لان الوحدة

والنقطة والانقسام الحال يستلزم انقسام المحل فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا لذلك والجواب انه مبني ذلك

على مقدمات غير مسلمة منها ان تعقل الشيء بحلول صورته في العاقل لم لا يجوز ان يكون بوجود اضافة بين العاقل

والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة لم لا يجوز ان تكون جوهرا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزى

ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة يمتنع حلولها في المادي ومنها ان الحال في المحل

ونحل وضع معين يجب ان يكون منقسما بانقسامه لم لا يجوز ان تكون كالحركة الحالة في الجسم الابيض ولا تنقسم بالبياض

ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة في العاقل كذلك والثالث ان النفس تتحقق بنفسها

لا توجد للماديات ولما هو كذلك يوجد بيان الصغرى انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا تضعف بكثرة

الافعال والادراكات بل ربما تصير اقوى واقدر على الادراك ولا تضعف ايضا بضعف الاعضاء ولا شيء من

القوى الجسمانية كذلك يشهد بذلك التجربة ورد بانه لم لا يجوز ان تكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع

مادية الثالث من وجوه تجردها ان القوة العاقلة لو كانت في جسم سواء كانت في جميع البدن او بعض اعضائه

لكانت اما عاقلة لذلك الجسم دائما او غير عاقلة له دائما لانه اما ان يكفي في تعقلها حضوره بنفسه عندها اولا

فان كفى في تعقل حضوره بنفسه عندها لم ينقطع تعقلها لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة والا لم يكن حضوره

حضوره بنفسه بل يتوقف على حصول صورة منتزعة منه مطابقة للصورة الخارجية لم يحصل تعقله دائما لامتناع

تعدد الصورة لشيء واحد واجتماعهما في مادة واحدة لان الاشخاص المتحدة الماهية يمتنع تمايزها بلا غير

تمايز المواد وتحقق تعدد يكون العاقلة في جسم اجتمعت الصورتان الخارجية لذلك الجسم والتي حصلت

له بالتعقل فيه بخلاف ما اذا كانت النفس مجردة فان الخارجية حينئذ في الجسم والحاصلة بالتعقل في النفس

ورد بانا لا نسلم الاجتماع لان قيام الاصلية بمادة الجسم والمنتزعة بالجسم نفسه ولو سلم فانما يمتنع الاجتماع

من جهة ارتفاع التمايز والاشتباه هنا باق لان احدى الصورتين موجودة بالوجود الخارجي والاخرى بالوجود

العقلي على انا لا نسلم انه لا بد في الادراك من الصورة العقلية لم لا يجوز ان يكون بمجرد اضافة بين العاقل و

الصورة الخارجية ولا احتياج الى انتزاع الصورة العقلية بل الى حصول شرائط تلك الاضافة ثم النفوس

متماثلة اي متحدة في الماهية وهذا لازم على القول بانها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض

واما القائلون بالتجرد فذهب جمهورهم الى انها متماثلة متحدة الماهية لوحدة حدها بالجوهر المجرد

المتعلق بالبدن وذلك تمام الماهية ورد بانه يجوز ان يكون الحد بحسب واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ الحقائق

الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة وقيل انها مختلفة بالماهية

بمعنى انها جنس تحته انواع تحت كل نوع افراد متحدة الماهية واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا لما عداه

من الافراد حتى لا يشترك اثنان منها بالحقيقة فلم يقل به قائل صريحا كذا نقله المصحح الى الاكثر

لاختلاف لوازمها مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاء وغير ذلك واختلاف اللازم يستلزم اختلاف
الملزوم ورد بجواز ان يكون ذلك لاسباب لا نطلع عليها وانتقض على ابديتها بما يأتي وقد يستدل بانها
على انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية لان كل حادث قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقابل
العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بان ان اريد انه قابل للعدم اللاحق
نفس الدعوى او الاعم فلا ينافي دوام الوجود لدوام العلة وكذا يستدل على دوامها باستغنائها عن المحل
لانها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لان كل حادث مسبوق بالمادة ورد بمنع الملازمة لان كون كل
حادث مسبوقا بالمادة على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي
تجرده في ذاته وقد يستدل على حدوثها بانه على تقدير قدمها يلزم تعطلها قبل البدن بخلاف ما بعد المفارقة
عنه فانها تكون في شغل شاغل لانها اما متلذذة بكمالاتها او متألمة بزوالها وجهالاتها ورد بعد تسليم
ان لا تعطل في الوجود بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلا تعطل وبانها لو كانت قديمة فاما ان تكون
في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها لو تعددت في الازل امتنع تعددها بعد تعلق البدن
لانه اما بالتجزي والانقسام المختص بالمقدار فلا تكون مجردة اي بابطال النفس الاولى الواحدة القديمة
وحدوث الكثيرة فيلزم العدم على القديم مع لزوم المطلوب اعني حدوث النفوس المتعلقة بالابدان
كما يلزم ذلك من الانقسام ايضا ولا الى الثاني لانها لو تعددت في الازل فتمايزها اما بماهيتها او لوازمها

فيما ينافي التماثل وقد فرضت متماثلة او بما يحل فيها كالشخص بعينها يستلزم الدور لان ذلك انما يتصور
بعد التمايز ليكون الحال في هذه مغايرا للحال في تلك فتعليل التمايز به دور وتمايزها بالعوارض المادية
انما يتصور بان يكون قبل كل بدن بدن لان اختلاف العوارض انما هو باختلاف المواد فان تعدد
افراد النوع الواحد معلل بقابليته والاعراض المكتنفة به ومادة النفس هي البدن فتكون متعلقة قبل
هذا البدن ببدن آخر وهلم جرا وهذا يستلزم التناسخ وانتقالها من بدن الى آخر ويستلزم ايضا
قدم الجسم المتعلقة هي به في الازل وكلاهما باطل ثم ان كل نفس قائم بالفرض ان ليس معها في هذا البدن
نفس اخرى تدبره وان ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر فتكون هيهنا مع الابدان على التساوي ليس
لبدن واحد الا نفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما
على التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلانها لو تعلقت قبل ذلك البدن ببدن آخر انتقلت منه اليه
لتذكرت بعض احوالها لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف
احوال البدن واللازم باطل واعترض بمنع اللزوم وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن الذي
المنتقل منه شرطا وكذا الاستغراق في تدبير الآخر المنتقل مانعا او طول الزمان منسيا وايضا لو تعلقت قبل
ذلك ببدن آخر وانتقلت منه اليه لاجتمعت في المنتقل اليه نفسان منتقلة وحادثة لان تمام
المزاج للبدن المنتقل اليه وحصول الاستعداد له يقتضي حدوث النفس الاخرى من المبدأ الفياض

لزوم التعطيل واعترض بان ذلك مبني على حدوث النفس وعلى كون الفاعل موجبا لا مختارا وعلى كون المزاج
مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلا والكل في حيز المنع ثم انه يرد على الوجهين انهما على تقدير تسليم مقدماتهما
انما يدلان على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى آخر انساني ولا يدلان على انها لا تنتقل الى
حيوان آخر من البهائم او السباع او غير ذلك على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا وكذا الى نبات
كما جوزه بعض آخر منهم وسماه فسخا وكذا الى جماد على ما جوزه الآخرون وسموه رسخا وكذا الى جرم سماوي
على ما يراه بعض الفلاسفة كما ذكره المص في شرح المقاصد وعلى غاية التناسخية انه لو لم تتعلق
بالبدن لكانت معطلة ولا تعطل في الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعتان كما مر وان شان النفوس
وما يجب عليه الكمال ولا استكمال للنفس الا بالتعلق لان ذلك شانها والا لكانت عبثا لانا
نرد بانه ربما كان الشيء طالبا لكماله ولا يحصل له لعدم الاسباب ويكفي في الامتنان انها في حصوله
كما انها محتاجة الى البدن بخلاف العقل وما ثبت بالشرع من المسخ والحشر ليس من التناسخ لان المسخ
هو ان تتبدل صورة الابدان والحشر هو ان تجتمع الاجزاء الاصلية بعد تفرقها فيرد اليها النفوس
والتناسخ هو ان تتعلق النفوس بعد مفارقتها الابدان بابدان اخر في الدنيا للتدبير والتصرف
والاستكمال وما يقال من ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول والنفوس المتوسطة تتعلق لاستكمال
باجرام سماوية او اشباح مثالية متوسطة بين عالم العقل والحس والنفوس الناقصة تتعلق بابدان

بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وفيما تمكنت فيها من الهيئات معذبة بما يليق بها من
الهوان والذل مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب وتكون
متدرجة في ذلك بحسب الانواع والاشخاص اي تترك بدنا الى بدن هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة
مثلا تتعدى نفس الحريص من الخنزير الى ما دونه في ذلك الى ان تتخلص من الظلمات بحيث حكاية لا يدل
عليه دليل ثم النفوس سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار
والثابت بالشرع بقاؤها ووافقت الحكماء على ذلك بناء على استنادها الى القديم اما استقلالا
فتكون ازلية وما ثبت قدمه امتنع عدمه او بشرط حادث كالمزاج فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك
شرط في الحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر وبناء ايضا على ان قوة الفناء والفساد بمعنى امكان الاستعداد لا
تنتقل الى محل والنفس جوهر بسيط مجرد كالبقاء بالفعل فيمتنع ان تكون فيها قوة الفناء لان القابل
يبقى مع المقبول ومحال ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء واما في القوة بالامكان الاستعدادي
لانها بمعنى الامكان الذاتي لا تقتضي وجود المحل فلا تنقل فصل لا نزاع في ان مدرك الكليات
من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا ايضا النفس
لانها الحاكمة بها وعليها لانا نشير اليه كل احد بقوله انا ويعني النفس فيحكم بان هذا الشخص
من افراد الانسان وانه ليس هذا الفرس وان هذا الضاحك هو هذا الكاتب الى غير ذلك مع

الحكم بين الكلي والجزئي او بين الجزئيات وكالحكم بين الشيئين لابد ان يدركهما وثانيا ان كل نفس تعلم بالضرورة ان لها
السمع والابصار وان لها ايضا باستعمال الالات فيها ادراك الجزئيات وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الا
بصار للباصرة وان السمع للسامعة والذوق للذائقة والشم للشامة واللمس للامسة وان آفتها اي الباصرة اذا لم
اي لا بصار وكذلك في البواقي بالتجربة فلو لم يكن مدرك الجزئيات الحواس لما كان الامر كذلك وللقطع بان
ما يمتنع ارتسامه في الجرم من اشياء ذوات اوضاع ومقادير كثيرا ما يتخيل فلا يكون مدركه النفس المجردة والقول
بانها اي النفس لا تدرك الجزئيات بالذات بل بالالات كما صرح به المتأخرون يرفع النزاع في ان المدرك لها
هي النفس او الحواس الا انه يقتضي ان لا يبقى ادراك ادراك الجزئيات عند فقد الالات ضرورة انتفاء
المشروط بانتفاء الشرط والشريعة بخلافه فانها تجوز ادراك الجزئيات وان فقدت الحواس مع ان صورة
الجزئي ح اما ان تكون حاصلة في النفس المجردة فيلزم ارتسام ذي وضع ومقدار في المجرد عنهما اولا بل تكون في الالة
فقط فلابد من تحقيق ان اية حالة تحصل للنفس حين تسميها ادراكا فانها ان كانت اضافة مخصوصة لم لا يكفي ذلك
في ادراك الكليات من غير انتقاش الصورة فتأمل فصل في بيان قوى النفس لفظ القوة كما يطلق على مبدء
التغيير والفعل كما مر كذلك يطلق على مبدء التغير والانفعال اذا عرفت هذا فاعلم ان قوة النفس باعتبار
كونها مبدء التغير بها وتأثرها من المبدء للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا والمشهور ان مراتبه
اربع الاول العقل الهيولاني الذي شأنه الاستعداد المحض للادراكات من غير حصول شيء منها بالفعل سمي بها

بالهيولاني تشبيها بالهيولى الاولى في خلوها في نفسها عن الصور القابلة هي لها والثانية العقل بالملكة الذي له استعداد تحصيل
النظريات لحصول الضروريات سميت بالملكة لانها حصل لها بسبب تلك الضروريات ملكة الانتقال الى النظريات
وتتفاوت مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والثالثة العقل بالفعل
الذي هو التمكن في استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة
فقط بوجود الالتفات سميت به لشدة قربه من الفعل والرابعة العقل المستفاد من العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا
من القوة الى الفعل من الكمالات الذي هو حضور النظريات عند المشاهدة بحيث لا تغيب اصلا وباعتبار تأثيرها
عطف على قوله باعتبار تأثرها في البدن للتكميل اي تكميل جوهر البدن وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل
النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا وهو قوة الاستنباط بها يتمكن الانسان من استنباط
الصناعات والتصرف في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز المصالح التي يجب الاتيان بها عن
المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لانتظام امر المعاش والمعاد بذلك ويتفرع على الاولى اي العقل النظري
الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء تصورا كانت او تصديقا كما هي عليه في نفس الامر في جميع الجهليات الى كبرى
بقدر الطاقة البشرية قيد بها اشعارا بانه ليس المراد ان الحكمة معرفة جميع الاشياء كما يشعر به الجمع المحلى باللام
بل بعضها بمقدار ما عليه البشر فان معرفة الجميع ليست في وسعهم في اما الاشارة الى انه لا يلزم ان تكون تلك المعرفة
واصلة الى اقصى المراتب اعني مرتبة حق اليقين بل بقدر الطاقة واصلة الى ذلك اصلا ويتفرع على الثاني اي العقل

العمل الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغي اى على الوجه الذى يقتضيه العقل السليم كذلك اى بقدر
الطاقة البشرية والتقييد بهذا لا التقييد فيما سبق وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس من
القوة الى الفعل فى كمالها الممكن لها علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف فى شأن الكمال وفى كون الاشياء كما هى
والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء فى ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انه على هدى من الله تعالى فكانت
الحكمة الحقيقية هى الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على
ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا هى
الفقه ومن هاهنا يقال ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى الى
النظرية والعملية ويقال العملية لمعرفة ما يتعلق باختيارنا وقدرتنا وغايتها العمل وتحصيل الخير ويقال
النظرية لمعرفة غير ذلك وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الى
الالهى والرياضى والطبيعي لانها ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث التعلق بالمادة تصورا ووجودا
فهى العلم الطبيعي او وجودا لا تصورا فالرياضى كالبحث عن الخطوط والسطوح وغير ذلك مما يتعلق بالمادة
ويفتقر اليها فى الوجود دون التصور وان كان من حيث عدم التعلق بها لا فى الوجود ولا فى التصور فالالهى
ويسمى العلم الاعلى وما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك والعملية الى تهذيب
الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدن لانها ان تعلقت باصلاح شخص بانفراده فعلم تهذيب

تهذيب الاخلاق او تعلقت باصلاح اهل المنزل فعلم تدبير المنزل او باصلاح اهل المدينة فعلم سياسة
المدن ثم ان الخلق وهو ملكة يصدر عن النفس بسببها افعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يفكر فى حرف
حرف كان ينقسم الى فضيلة هى مبدأ لما هو كمال ورذيلة هى مبدأ لما هو نقصان والنفس الناطقة تحتاج فى
تدبير البدن الى الملكات وقوى ثلث قوة بها تعقل المحتاج اليه فى التدبير وتسمى قوة عقلية ملكية وقوة بها تجذب
المنافع للبدن وتسمى قوة شهوية بهيمية وقوة تدفع بها المضار وتسمى قوة غضبية سبعية وللخلق فى القوى
الثلث اوساط هى فضائل واطراف هى رذائل وللخلق الفضائل والرذائل اصول وفروع واصول الاخلاق
الفاضلة التى هى الاوساط ثلثة احدها اعتدال القوة الشهوية البهيمية وهى العفة وثانيها اعتدال القوة
الغضبية السبعية وهى الشجاعة وثالثها اعتدال القوة النطقية الملكية وهى الحكمة هى ملكة يصدر عنها الافعال
متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة فالحكمة بهذا المعنى غيرها بالمعنى السابق ومجموعها العدالة وهى
افضل من كل واحد من اجزائها الثلثة لان الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى اذ لا كمال اشرف من معرفة الله
تعالى وصفاته والاطلاع على حقايق مخلوقاته واحوالها وليست بهذا المعنى داخلة فى العدالة ولكل منها اى من
الاخلاق الفاضلة التى هى العفة والشجاعة والحكمة طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة الخمود الذى هو تفريط
والفجور الذى هو افراط وللشجاعة التهور الذى هو افراط والجبن الذى هو تفريط وللحكمة الجربزة التى هى افراط
والغباوة التى هى تفريط وهذه الاطراف الستة اصول الرذائل وفروع كل من الفضائل والرذائل مذكورة فى كتب

الافلاك البحث الثاني من المقالة في العقل احتجوا على وجوده بان اول المخلوقات صادر عن الباري تعالى
وهو واحد من جميع الجهات و الصادر عن الواحد لا يكون الا واحدا فاول المخلوقات لا يجوز ان يكون جسما لتركبه
عامر ولا يجوز ايضا ان يكون هيولى او صورة لتلازم وجود كل منهما عند وجود الاخرى فلو كان اول المخلوقات احدهما
يلزم ان تكون هي فاعلة للاخرى والا لزم وجود احديهما بدون الاخرى وفاعلية احديهما للاخرى محال اما المادة
فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تكون فاعلة بمشاركة المادة فيلزم تقدم المادة على نفسها
ولا عرضا لافتقاره الى غيره فاعلة ايضا لامتناع وجوده بدون المحل فالمحل اما معلول للواجب فلزم صدور الكثير
اعني العرض والمحل عن الواحد الحقيقي واما للعرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ولا نفسا لان اول المخلوقات يكون مستقلا
بايجاد ما بعده و انها لا تستقل بايجاد ما بعدها بل فعلها مشروط بالبدن فالبدن اما معلول الواجب فيلزم
صدور الكثير عن الواحد او النفس فيلزم تقدم الشيء على نفسه فاول المخلوقات يجب ان يكون جوهرا مجردا
في ذاته وفعله وهو المعني من العقل واحتجوا عليه ايضا بان علة الاجسام لا بد ان تشتمل على كثرة لئلا يتعدد
اثر الواحد الحقيقي فلا يكون الواجب علة لها ولا بد ايضا ان تستغني في ذاته وفعله عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم
الشيء وهو الجسم على نفسه ولا شيء من الممكنات سوى العقل يستغني عن الجسمية فلا بد ان تكون عقلا اما عدم
استغناء الجسم والعرض عنها فظاهر واما النفس فلان فعلها مشروط بالجسم واما الهيولى والصورة فلان كلا منهما
لا يوجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم هذا وهذه الوجوه كلها مستغن عن البيان واحتجوا ايضا بان دوام

دوام حركة الافلاك ليس الا لطلب شيء لانها ارادية بزعمهم ولا يجوز ان يكون محسوسا لان الطلب الحسي اما لجذب
الملائم او دفع المنافي المنتفيين لما حفظ الصورة عن الفنا ويمتنع الخرق والالتيام والكون والفساد على الافلاك
فتعين ان يكون معقولا معشوقا لها لان دوام الحركة الارادية انما يكون لفرط طلب يستلزمه محبة مفرطة هي العشق
فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او صفاته او نيل شبه احدهما لا لان لم تتعلق بالمعشوق لكن دوام الطلب انما يكون
لنيل شبه دائم بتعاقب الافراد لا الى نهاية غير مستقر بحيث يقتضي شبه والحصول اخر بمعقول في ذاته او صفته متعلق
بشبه كما هي بهذا المعقول بالفعل وهذا يطلب ويشتاق ويكون بحيث لا ينتهي كالانسان الباعثة للعشق المؤدي الى دوام
الطلب والحركة ولا يكون لنيل شبه كذلك فاما ان يكون لنيل ذات المعقول او صفته او يكون لنيل شبه باحدهما
غير دائم او دائم مستقر وعلى التقادير اما ان يكون النيل حاصلا اولا وعلى التقديرين يلزم الانقطاع اما على الاول
فلامتناع طلب الحاصل واما على الثاني فلليأس وانقطاع الحركة محال لانها علة وجود الزمان اولا لزم طلب
المحال على تقدير عدم الانقطاع وليس هو الا ذلك المعقول الواجب لذاته والا لم يفن الحركات لامتناع
تعدد الواجب فتعين العقل واعترض عليه بانا لا نسلم ان حركات الافلاك ارادية ولا وجوب دوام
حركاتها ولان الطلب الحسي انما يكون للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لحرفته ولا استحالة الكون والفساد على الا
فلاك ولانه يلزم من عدم النيل حصول اليأس لم لا يجوز ان يدوم الرجاء ولا من نيل المعشوق انقطاع
الطلب لم لا يجوز ان يكون المعشوق او صالحا امرا غير قار يتحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبه هذا

ولا فرغ من الاحتجاج على وجود العقل اراد بيان احكامه فقال والعقول جواهر مجردة عن المادة في ذاتها وجميع افعالها
بخلاف النفس فانها وان كانت مجردة في ذاتها عن المادة لكنها مفتقرة اليها في افعالها وزعموا انها لا تكون الا من عشرة
لان الاول مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا الى آخر الافلاك الثابتة بالدليل فتكون العقول الصادرة تسعة
ومع الاول المصدر عشرة واما في جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير
المدبر لعالم العناصر بحسب الاستعدادات الحاصلة للمواد العنصرية بتجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير
العقول التأثير والافاضة لا التصرف الذي للنفوس مع الابدان وزعموا انها ازلية لان كل حادث مسبوق
بمادة فلو كانت حادثة لكانت مادية او متعلقة بها كالنفوس والعقول مبراة عن ذلك منحصرة انواعها في اشخاصها
لان تعدد الاشخاص لا يكون الا بسبب المواد وما يكتنفها من عوارض متمايزة كما لا انها بمعنى ان كمالاتها حاصلة بالفعل
لان الخروج من القوة الى الفعل لا يكون الا لما له مادة عاقلة لذواتها لانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها وهي
معنى التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال وفيه انه يجوز ان يكون شرط التعقل حصول الصورة
الماهية المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا لحصول صورة
مطلقا والا لكانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وليس كذلك وعاقلة ايضا لسائر الموجودات وجميع
الكليات لامكان تعقلها لبراءتها عن اللواحق المادية وكلما يصح للعقول فهو حاصل لها بالفعل كما مر وزعموا
انها مبادي لكمالات النفوس فان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطي النفوس البشرية كما

كمالاتها والموجب للحركة السرمدية للفلك هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان متعلقا بالجسم من جهة
التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوة الغير المتناهية تحريكا غير متناه
على سبيل المعاقبة دون النفس المنطبعة لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا
من مبدأ عقلي غير متناهي القوة وانها مبادي للاجسام لا لانها علة الاجسام لا بد ان تنتهي على
كثرة فلا يكون الواجب وان يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية فلا يكون نفسا او عرضا او جسما او شيئا من اجزائه
ولا شك ان للعقل وجودا وامكانا في نفسه ووجوبا بالغير فزعموا انه يصدر عن العقل الاول باعتبار وجوده
عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من الثاني عقل
ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تدبير عالم العناصر الى العقل العاشر
لانها ليست متفقة الحقيقة حتى يلزم عدم اختلاف آثارها وزعموا ان الملائكة هم العقول المجردة
والنفوس الفلكية ولذلك جعل هذا البحث من مباحث العقول وزعموا ان الجن ارواح هي جواهر
مجردة لها تصرف وتأثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية
بابدانها كما قال في شرح المقاصد وان الشياطين هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث
استيلائها على القوة العاقلة وصرفها من جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع
الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الا

الابدان ان كانت خيرة فهي الجن او شريرة باعثة على الشرور والقبائح فهي الشياطين ومنهم من زعم ان لكل فلك روحا اي نفسا كلية تدبر امره بتشعب وتفيض منه ارواح ونفوس كثيرة متعلقة باجزائه كما ان النفس الانسانية تدبر امر البدن الانساني وله قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب الاعضاء قال في شرح المقاصد وعلى هذا حمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم ومنهم من زعم ان لكل نوع من الكائنات من الايام والساعات والبحار والمعادن وانواع النبات وغير ذلك روحا يدبر امره بالطباع التام لذلك النوع ليحفظه عن الآفات والمخافات فيظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وعندنا ان الملائكة اجسام لطيفة قادرة على ان تتشكل باشكال مختلفة شأنهم الخير والطاعة كاملة في العلم والقدرة على الاعمال الشاقة مسكنهم السموات وهم رسل الله على الانبياء ويسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام كذلك الا ان منهم المطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شأنهم الشر والاغواء والقاء الناس في الفساد بتذكير اسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات ولا يمتنع ظهور الكل على بعض الابصار في بعض الاحوال دون البعض وذلك لاستناد الممكنات الى القادر المختار وما على الكلام في كل باب اعرضنا عنه مخافة الاطناب وانما اشرنا الى بعضه ثبوت الملك

الى الصواب والله الهادي الى طريق الصواب واليه المرجع والمآب ولما فرغ من مباحث الممكنات شرع في مباحث الالهيات فقال **الباب الخامس في الالهيات** اي المباحث المتعلقة بذاته وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله واسمائه وفيه فصول الفصل الاول في تقرير الادلة على وجود الذات وتحقيق انه هي في نفس سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا بد للممكنات من علة بها يترجح وجودها على عدمها فان كانت واجبا فذاك وان كانت ممكنا فلا بد لها من علة ايضا وينقل الكلام اليها فاما ان يدور او يتسلسل وذلك محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه لا بد لحدوث المحدثات من محدث فان كان قديما فذاك وان كان حادثا فلا بد له ايضا من محدث وينقل الكلام اليه فلا بد من الانتهاء الى قديم دفعا للدور والتسلسل واثبات القديم عندهم اثبات للواجب اذ لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات وقد شاع في الكتاب الالهي الارشاد الى الاستدلال على وجود صانع قديم قادر حكيم بالآفاق والانفس كقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين الى غير ذلك وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها وافتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري وانما شاع ذلك لانه الظاهر في نظر العقل الناظر للحس اذ لا شك لاحد في وجودها واختلاف صفات لها فان قيل ذلك انما يدل على انه لا بد لها من صانع واما انه قديم واجب لذاته فلا قلنا انه بنفيه الظن بانه غني مطلقا والاستكثار فيه

من بابتى الكل بحيث ينتهى الى الكتابى بوجه وان احتمال الغير بل التناقض فيه ولو بعد ورود الاشكال يفضى الى
ان الصانع لنفي هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شئ ولا يفتقر هو الى شئ موصوفا بصفات الكمال
منزها عن الزوال وذلك لان ذهن العاقل ينتقل الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب فذاك وان كان
محدثا فالقادر اولى بان يكون قادرا حكيما ولا بد ان ينتهى ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل
فيكون المنتهى الى الواجب تعالى ثم الحق ان ذات الواجب مخالف لسائر الذوات من الممكنات لئلا يلزم
وجوب الممكن على تقدير وجوب الذات المشترك فيها او امكان الواجب على تقدير امكانها ثم يشارك ذاته ذات
الممكن بمعنى ان مفهوم الذات اعنى ما يقوم بنفسه صادق على الكل صدق العارض على المعروض فمنشأ الغلط
عدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه وان كونه ازليا وابديا بعد اثبات صانع واجب الوجود غنى عن
البيان لان من ضرورة الوجوب امتناع العدم السابق واللاحق وبعض المتكلمين لما تصدوا في البيان
على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا احتاجوا الى اثبات كونه ازليا بانه لو كان حادثا لكان
له محدث وتسلسل وابديا بان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكونه واجبا او منتسبا اليه بطريق الايجاب

فصل في التنزيهات

فصل في التنزيهات اى سلب ما لا يليق به تعالى عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء
والجزئيات الواجب لذاته لا جزء له والا لامكن لان لكل جزء منه لا يخلو اما ان يكون واجبا والا تعدد
الواجب وسنبطله وعلى تقدير امكانه لزم احتياج الواجب في ذاته الى الممكن فيكون هو اولى بالامكان ولا

ولا تعدد لافراده لان ما به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او جزئها او لازمها فلا تعدد اذ الواجب ح لا يكون
بدونه ذلك مع انه على تقدير كونه جزء الماهية يلزم التركيب المستلزم للامكان او منفصل عنها فلا وجوب لاحتياج
المنافي للوجوب ولان وقوع ما قصده الواجبان المفروضان المستقلان بالقدرة والارادة اما بكل منهما او
فلا استقلال وهو خلاف المفروض او بكل منهما فتوارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وبطلانه ضروري
او بواحد منهما فالترجيح بلا مرجح لان المقتضى للقادرية ذات الاله وللمقدورية هو الامكان فنسبة الممكنات الى
الالهين المفروضين على السواء من غير رجحان فان قيل حينئذ لا يقع اللزوم المحال قلنا فيلزم عجزهما ولان احدهما
اذا لم يتمكن من ارادة ضد ما قصده الآخر عجز حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعنى ارادة الضد وان تمكن
فان وقعا معا بعد الارادتين لزم اجتماع الضدين وبطلانه بديهي والا ينتفيا معا لزم عجزهما معا على تقدير
عدم وقوع مراديهما لعدم وفاء قدرتيهما بذلك وعجز احدهما على تقدير وقوع احدهما دون الآخر لعدم
وفاء قدرته مع لزوم ارتفاع النقيضين مثل الحركة والسكون لشئ واحد في زمان واحد على الاول ولزوم الترجيح
بلا مرجح على الثاني وهو ظاهر وهذا يسمى برهان التمانع ولما ان انتفا على كل تقدير فالتعدد لازم
والاقسام التمانع من عجزهما او عجز احدهما مع ارتفاع مثل الحركة والسكون ولزوم الترجيح بلا مرجح والنصوص
الواردة في نفي التعدد كثيرة وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع تقريره على
ما تقرر به بعض المحققين انه لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود لان امكانه على هذا التعدد يستلزم

امكان التمانع المستلزم للمفاسد المذكورة فالمراد بالشريك عدم التكون والمشركون هم الثنوية القائلون بالهين النور هو
مبدأ الخيرات والظلمة هي مبدأ الشرور والمجوس القائلون باهرمن مبدأ الشرور ويزدان مبدأ الخيرات قالوا لو
كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا والجواب منع الملازمة ان اريد بالخير من غلب خيره وبا
لشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصح اطلاق
الشرير عليه للايهام فمن غلب شره والمثبتون للولد وهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله تعالى
حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بالاب والابن والجواب بعد تسليم صحة النقل بلا تحريف ان معنى
الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل او التشريف
والكرامة وعبدة الاصنام والكواكب لاستلزام استحقاق المعبودية الوجوب لحصر استحقاق العبادة
شرعا في الواجب واما القائلون بقدم الصفات وهم الاشاعرة والقائلون بخلق الحيوان من اضافة المصدر
لفاعله واللام اللاحقة على المفعول اعني قولهم لافعالهم لتقوية العمل والشيطان للقبائح والشرور وهم المعتزلة
والقائلون بخلق العقول للنفوس وبعض الاجسام كالافلاك وخلق الافلاك بالاستعدادات الى صلاح
باو عناصرها لما في عالم العناصر على ما سبق وهم الفلاسفة فيما لعزلة في التوحيد فاصحابنا يا لعزلة في نفي تعدد
الخالق والمعتزلة في نفي تعدد القديم والفلاسفة في كونه واحدا من جميع الجهات حتى لا يصدر عنه الا الواحد
الا ان العقول بتعدد الذوات القديمة الموجودة لذوات مستقلة كما قال الفلاسفة فخطب هين لان قدم

قدم ما يقوم بنفسه وكذا خلق الاجسام من خواص الالوهية بلا خلاف لاهل الاسلام في ذلك والمبحث الثاني
الواجب ليس بجسم لان الجسم مركب والمركب محتاج الى جزئه الذي هو غيره والمحتاج الى الغير ممكن ولان ذا تم
من دون الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له ولا عرضا لاحتياجه الى محل يقومه ولا متحيز
للزوم قدم الحيز لامتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وهذا انما يتم
لو كان الحيز موجودا لا امرا موهوما كما لو كان التحيز عليه تعالى محال سواء كان الحيز موجودا او موهوما اما اذا كان موجودا
فظاهر واما اذا كان موهوما فلان تجويز امثاله تعالى كان ما لا عليه تعالى على تقدير وجوده محال على ان
ادراك الوهم انما هو للمعاني المتعلقة بالماديات والله تعالى منزه عن ذلك هذا ويجوز ان يكون المراد
للزوم قدم الحيز بل وجوبه على تقدير وجوده وثبوته له تعالى فلا يرد شيء وامكان الواجب تعالى عن ذلك
لان المتحيز محتاج الى الحيز والاحتياج من خواص الامكان دون العكس لجواز الخلاء والمستغني عن الواجب اولى
بالوجوب ولا جوهر لامكانه لانه عند المتكلمين حادث متحيز بذاته ولا حادث وكذا المتحيز ممكن وعند
الحكماء ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهذا انما يتصور فيما وجوده زائد على ماهيته
ولو اريد بالجوهر القائم بنفسه وبالجسم الموجود فيمتنع شرعا ايضا لعدم اذن الشارع وايضا فالايهام مر
المعنى الذي لا يجوز العقل وليس في جهة لانها اسم لمنتهى الاشارة ومقصد المتحرك فلا تكون الا للجسم والجسماني والمركب
بانه جسم على صورة انسان فقيل شاب امرد وقيل شيخ اشمط او غيره فقيل مركب من لحم ودم وقيل نور يتلألأ

كالبيكر البيضاء او في جهة العلو تمسكا بظواهر الآيات كقوله تعالى وجاء ربك الرحمن
على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم الى غير ذلك وبيانه ان كل موجود
اما جسم او جسماني اي حال فيه والواجب تعالى يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع الاحتياج فتعين ان يكون جسما
وبيانه ان الجسم موجود اما متحيز او حال فيه وتعين كونه متحيزا المكان وانه اما متصل بالعالم او منفصل عنه واياما كان
يكون في جهة منه جهالة لعدم تمام الخفايا بهذه المنفصلات كيف وليس تركيبها من الشيء ونقيضه او المساوي
لنقيضه والنصوص مؤولة تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة القطعية العقلية على ما ذكر في كتب
التفسير سلوكا للطريق الاحكم الموافق للوقف على والراسخون في العلم او العلم بمعانيها مفوض الى الله تعالى
مع اعتقاد حقيقتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الله والمبحث الثالث لا يتحد بغيره لما سبق
من امتناع اتحاد الاثنين ولزوم الانقلاب ان صار ممكنا كالغير او اجتماع الوجوب والامكان ان بقي على
على وجوبه ولا يحل في غيره لانه يستلزم التحيز والاحتياج وذلك باطل لامتناع الاحتياج وامتناع
التحيز على الله تعالى وحكي الحلول والاتحاد عن النصارى في حق عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام
وعن بعض الغلاة من الشيعة في حق علي كرم الله وجهه والمبحث الرابع يمتنع اتصافه تعالى بالحادث بمعنى الموجود
بعد العدم خلافا للكرامية لانه اي الاتصاف به تغير وهو على الله محال واعترض بانه ان اريد بالتغير هو
الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الاضافة او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى

ممنوعة لجواز ان يكون الحادث من لوازم الذات ولانه يمتنع في الازل والازم جواز ازلية الحادث فيلزم على التقدير
الجواز فيما لا يزال الانقلاب من الامتناع الى الجواز وذلك باطل ورد بان الممتنع في الازل هو الاتصاف في
الازل لا فيما لا يزال ولانه يوجب زوال ضده وضد الحادث حادث لانه منتقل الى الحادث ولا شيء من القديم
كذلك لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم عدم الخلو عن الحادث لامتناع الخلو عن الشيء وضده واجيب
بانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد
ما ينافيه حتى ان عدم كل شيء ضد له فلا نسلم ان ضد الحادث حادث واقول ان كان قيام الحادث به تعالى كمالا
لزم ان يكون قبله ناقصا والا وجب تنزيهه تعالى عنه واما الاتصاف بما لا تحقق له حادث صفة التعلق او صفة
اليه كالعلم والقدرة او بما يتجدد من السلوب مثل كونه واحدا بعد ان ليس في جهة وحيز والاضافات مثل كونه اولا
وآخرا والاعراض كالنعمة المتجددة بتجدد المخلوقات فليس من المتنازع فصل في الصفات الوجودية
كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك والحق انها زائدة على الذات في الوجود لا في التعقل فقط لانها محمولات
على الذات بطريق الاشتقاق وصدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له وزيادته عليه
اذ لا يستقيم ان العالم الا من له العلم والعلم وجودي فيكون زائدا على الذات في الوجود وكذا القادر وغيره والحق
ان يكون نفس ذاته اذ لو كان علمه ذاته لما كان حمله عليه لعدم التغاير على هذا التقدير ولم يتميز الصفات
لان الكل ح نفس الذات فكان العلم هو الحيوة والحيوة هي القدرة وكذا البواقي وكان الحمل جائزا بلك

الصفات ولم يحتج الى الاثبات بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري قد ايضا على هذا التقدير جاز اتصافه
اى العلم بما يتصف به الذات فيكون علم واجب الذات قائما بنفسه صانعا معبودا الى غير ذلك من الكمالات
وليس كذلك وقد اتفقوا على ان الكلام انما هو في العلم والقدرة ونحوهما مما لا يليق بالمطالعة بل بالاشتقاق
فاذا كانت نفس الذات لزمت المحالات المذكورة واجيب فيه بان التغاير الاعتباري كاف
في دفع المحالات فيجوز ان يكون الذات من حيث انها مبدأ التميز والانكشاف علما ومن حيث انها مبدأ
التأثير قدرة ونحوهما وصدق المشتق انما يقتضي زيادة العالمية والقادرية ونحوهما مما هي امور
عقلية ومعان مصدرية لا العلم والقدرة ونحوهما مما هي موجودات عينية هي مبدأ المعاني المصدرية
ضرورة ان المشتق منه هو المعنى المصدري دون المبدأ وقالت المعتزلة فيه اي في كون الصفات
المذكورة زائدة على الذات استكمال للذات بالغير فانها كمالات مغايرة للذات والاستكمال يوجب
النقصان بالذات فيكون محالا وفيه تعليل للعالمية مثلا بالعلم مع انها واجبة له تعالى لاستحالة الجهل
عليه تعالى واستحالة احتياجه الى ان يجعله غيره عالما فوجب ان يكون هو عالما بالذات لا بالعلم وفيه
تكثير للقدماء وتعدد القدماء كفر بالاجماع كيف وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فما بالاكثر
اولى قلنا لا نسلم ان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل الصفة لا عين ولا غير ولو سلم انها غير فلا نسلم
امتناع الاستكمال بالغير بمعنى ثبوت صفة الكمال له واتصافه لذاته بها وانما الممتنع هو الاستكمال بمعنى

استفادة صفة الكمال من غيره وهو غير لازم والعالمية ليست واجبة لذاتها حتى يمتنع تعليلها بل هي لازمة اي يمتنع
خلو الذات عنها والواجب بمعنى اللازم قد يعلل بما نشأ عن الذات كالعالمية بالعلم الناشئ عن الذات ولا نسلم ان
القول بتعدد القدماء مطلقا كفر بل القديم بالذات وقدم الصفات زماني ولو سلم فلا نسلم في الصفات بل
الكفر تعدد الذوات القديمة كما لزم النصارى فانهم وان لم يصرحوا الا بانهم ذوات لكنهم لزمهم القول بذلك
لزوما بينا حيث جوزوا عليها الانتقال قالوا اي المعتزلة في بقاء الصفات يلزم قيام المعنى الذي هو البقاء
بالمعنى الذي هو الصفة وهو محال لان كلا منهما غير قائم بنفسه فليس احدهما اولى بالمتبوعية من الآخر قلنا
المستحيل قيام العرض بالعرض لان قيام العرض هو التبعية في التحيز فلا يقوم احد العرضين بالآخر كما سبق
والمعنى اعم من العرض لصدقه على الامور الاعتبارية والصفات القديمة الغير المتحيزة والقيام فيها هو الا
تصاف ويجوز ان يكون بين المعنيين مناسبة بحيث تصير احدهما وصفا والآخر صفة ولو سلم ان قيام المعنى
بالمعنى مطلقا مستحيل فنقول هي باقية ببقاء الذات لا بنفسها او قائم بالذات لانها ليست غير الذات واعترض بان
الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها ايضا فكيف يعلل بقاؤها ببقاء الذات ولذا لا يتصف بعض
صفات الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض هذا وقد سبق منا بيان الغيرية ما يتمسك في دفع
الاعتراض فتذكر وبقاؤها عينها لان وجود كل شيء عينه عند الشيخ كما مر والبقاء ليس الا الوجود بالنسبة
الى الزمان الثاني قالوا على تقدير زيادة الصفات على الذات كما في الشاهد يلزم تعدد القدماء اثنا بعد

فلا يتعلق آثارهما اي آثار القدرتين فيلزم عدم اختلافهما في خلق الاجسام وعدمه بخلاف ما اذا كانت هي
الصفات عين الذات وفي بعض النسخ بان علمه وقدرته قدرة اي انه هو وعلمه فلا يتعلق اي في ان هو عين الغائب
آثارهما اي لوازم العلم والقدرة فيلزم اما قدم علمنا وقدرتنا واما حدوث علمه وقدرته بخلاف ما اذا كانت
عين الذات قلنا التماثل ممنوع لانه بمجرد ذلك لا يوجب التماثل ولو سلم فالتماثل لا يوجب التساوي في جميع
الصفات حتى يلزم عدم الاختلاف في الآثار لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالموجودات على رأي
المتكلمين دونها القدرة لاستناد الحوادث اليه تعالى وفاقا اما عندنا فظاهر واما عند الفلاسفة
فلان المؤثر حقيقة هو الله تعالى وانما الوسائط شروط وآلات والمؤثر القديم الموجب لا يكون حادثا
والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل دونه فهذا انما يتم بعد ان يبين امتناع ان
يكون في سلسلة معلولاته حركة سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث على ما
زعموا وقد بيناه بالازيد عليه فراجعه ولاستلزام ارتفاع ما ثبت بالايجاب ارتفاع الفاعل الموجب لان
ما ثبت بالايجاب من لوازم ذات الموجب وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الحادث جائز
بل واقع وقد يقال الملزوم هو مجموع الذات والشرط وارتفاع هذا المجموع قد يكون بارتفاع الشرط ولامتناع
استناد مثل تنوع الكواكب والاقطاب واستناد اختلاف الاجسام في الاوضاع والاشكال الى غير المختار
فان اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن بالقدرة والاختيار لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة

نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء واختلاف الاجسام في الاوصاف لا يكون الا لمخصص
لا يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها لاشتراكها بين الكل بل امرا آخر فينتقل الكلام الى اختصاصه
بذلك الجسم فيتسلسل او ينتهي الى القادر المختار وقد يقال لم لا يجوز ان يكون في سلسلة معلولاته ما هو مختار
لكن يرد عليه ان ما ذكر عندهم ازلي فكيف تستند الى المختار وقد يتمسك بالادلة السمعية من الكتاب
والسنة والاجماع وبين بعض الافراد بها قبل التصديق بكونه تعالى قادرا عالما فيه تردد كذا في شرح المقاصد
وبان القدرة وغيرها من العلم والحياة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات سـ
سمات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها وهذا فرع مقدمات ربما يناقش فيها مثل جواز اتصافه بتلك
الاوصاف وكونها كمالات في حقه تعالى ووجوب اتصافه بكل كمال وكون اضدادها نقصا في حقه سـ
وبان اتقان العالم وانتظامه لا يتصور الا من قادر عالم وقد يناقش فيه بانه مبني على ان ما نشاهده
من السماء والارض مستند الى الواجب ابتداء لا الى بعض معلولاته ثم تمسك الملي بان تعلق القدرة
باحد المقدورين المتساويين بالنظر الى نفس القدرة لا يكون الا لمرجح والا لزم انسداد باب اثبات
الصانع لان مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح والمختار وقد عرفت الكلام الى آخره وينتقل الكلام الى التأثير
في ذلك المرجح فيتسلسل المرجحات وبانه اي تعلق القدرة اما قديم فيكون الاثر قديما لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة او حادث فلا بد له من تعلق آخر حادث وهكذا فيتسلسل الحوادث وبان الاثر

انما يصدر بعد تمام الشرائط ضرورة وح اى حين تمام الشرائط وجب صدوره بحيث لا يتمكن الفاعل
من الترك لامتناع التخلف فلا فرق بين الاختيار والايجاب وبان الاثر لو كان اولى من الترك
لزم الاستكمال بالغير او لا يكون اولى لم فالعبث وكلاهما محال عليه تعالى وبانه لو امتنع الاثر فى الازل
وقد صار ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان او امكن وقد اوجده القادر
المختار فاستناد الازلى الى المختار لان امكانه فى الازل مع الاستناد الى القادر المختار فى قوة
استناده اليه مع كونه فى الازل وذلك باطل وبانه اما ان يكون معلوم الوجود له تعالى فيجب وقوعه
او معلوم العدم فيمتنع وقوعه لاستحالة الجهل عليه تعالى ولا شئ من الواجب والممتنع بمقدور لنا ل
يمكننا الترك فى الاول والفعل فى الثانى فلا يكون مقدورا واجيب عن الاول بان المرجح تعلق الارادة
باحد المقدورين المتساويين بالنسبة الى القدرة والمرجح عند الفاعل لذاته غير مفتقر الى مرجح آخر
كما فى اختيار الجائع احد الرغيفين فلا تسلسل ولا انسداد لباب اثبات الصانع لان المفتقر الى ذلك
جواز فتق الممكن بلا مؤثر ولم يلزم لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح سوى الارادة وعن الثانى
بانه يجوز تعلق الارادة فى الازل بايجاده بمعنى ان يكون المراد هو وقوع ايجاد الاثر فى وقته فيقع الا
يجاد بتاثير القدرة فى الاثر فيما لا يزال لان الاثر يقع وفق الارادة والقدرة ليس امرا محتاجا الى تاثير آخر
والا لزم التسلسل فى صورة الايجاب ايضا بل انما يحتاج الى مخصص وداع هو كونه مرادا كذلك وعن الثالث

الثالث بان الوجوب بالاختيار وبشرط تعلق الارادة عين الاختيار وليس منافيا له لان الموجب هو الذى
يجب منه الفعل نظرا الى ذاته بحيث لا يتمكن من الترك اصلا والمختار يتمكن بالنظر الى ذاته من الفعل والترك
وانما يجب منه الفعل بشرط تعلق الارادة وعن الرابع بان الفعل الاولى فى نفسه وبالنظر الى ذاته او للغير لا يكون
عبثا ولا يلزم فى نفى كونه عبثا ان يكون اولى بالفاعل وان سمى مثل ذلك عبثا بناء على خلوه عن نفع الفاعل فلا
نسلم استحالته عليه تعالى وعن الخامس بان الحادث ممكن فى الازل بالنظر الى ذاته لكنه ممتنع وقوعه فيه لكونه
اثر المختار لان اثر المختار مسبوق بالعدم فلا يلزم جواز استناد ما هو ازلى الى المختار بل ما هو ممكن
فى الازل بالذات ولا استحالة فيه وعن السادس بانه يعلم وجوده اى يعلم انه يوجد بقدرته ومثل هذا الوجوب
لا ينافى المقدورية بل يحققها ثم قدرته تعالى غير متناهية ليست لها طبيعة استعدادية تنتهى الى حد ونهاية ولا يطرأ
عليها العدم ولا مقتصرة على بعض الممكنات بمعنى انه لا انحصار بحيث يمتنع تعلقها لا ان ذلك عجز ولان المقتضى
للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين
جميع الممكنات فالله تعالى على كل شئ قدير ولا يخفى ما فى هذا الاقتباس من الاشعار بدلالة النص على الشمول
ايضا وقال بعض المعتزلة فى القبائح اذ لو كانت مقدورة له تعالى لجاز صدورها عنه وذلك يفضى الى السفه
ان كان عالما بالقبح والى الجهل ان لم يكن ورد بانا لا نسلم قبح الشئ بالنسبة اليه كيف وهو تصرف فى ملكه ولا نسلم
ان القدرة عليه لا ينافى امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعى والبعض فى نفى مقدوريته

العبد لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد ورد بان قدرة العبد غير مؤثرة كما يأتي ولو سلم فيجوز وقوعه
بهما لا بكل منهما والبعض فى مثله حتى لو حرك جوهر الى الحيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتمانع الحركتان لان فعل
العبد اما مستند الى عبث او تواضع ولا شئ من فعله تعالى كذلك والجواب ان المقدور ما فى نفسه حركات وسكنات
ويلحقه بهذه الاحوال بحسب قصد العبد وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لا يمنع التماثل وبالجملة ما مر
كان فى بيان شمول قدرته تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به القدرة فوجد اصلا وههنا فى شموله
من حيث وقوع التعلق فالكل من الموجودات مستند اليه واقع بقدرته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه عندنا
بالنصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات والارض
والظلمات والنور والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض واعم من ان يكون ابتداء او بواسطة
عند غيرنا من المعتزلة كما سيظهر وبلا اختيار ابتداء او بواسطة عند الفلاسفة كما مر ومنها العلم
لانه فاعل فعلا متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فظاهر لان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا
فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلاستناد العالم
بجميع ما فيه من الاحكام والانتظام وحسن الترتيب وان جاز ان يكون فوقه ما هو اكمل اليه تعالى وكونه قادرا
مختارا ولا ينقص ذلك الا مع العلم لنا فى الاستدلال بالقدرة عليه اخرى فى البيان عندنا مع كونها
تابعة لو الكناية بالسمع دون لان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق به

بخلاف مثل القدرة بمعنى الصفة التى يصح بها الفعل والترك واما بمعنى التمكن من الفعل فالتصديق بالارسال
والانزال موقوف عليه قطعا كالعلم والكلام لان التصديق بالنبى عليه السلام لا يتوقف على اخباره تعالى
بانه صادق فى دعواه لجواز ثبوته بمعجزة اخرى وعلمه تعالى لا ينقطع ولا ينتقص اى لا يصير بحيث لا يتعلق
بمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة
والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات بمثل ما مر فى شمول القدرة من المقتضى والمصحح وخالف بعضهم فى العلم
بذاته لعدم الاثنينية والتغاير بين العالم والمعلوم واجيب بان التغاير الاعتباري كاف كما فى علمنا
بانفسنا وفى العلم بالعلم للزوم لا تناهى الصفات من العلوم مع استحالته فان كل موجود بالفعل فهو متناه
وجه اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لان الخلو عن العلم الجائز جهل ونقص وينقل الكلام الى
العلم به ايضا وهكذا والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هى امور عقلية لا موجودات خارجية
ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الذات عالما والشئ معلوما فى الواقع لان انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء
الحمل كما فى الحى على ان العلم بالعلم بالشئ هو نفس العلم بذلك فانه حصول صورة ذلك الشئ كاف فيه ولا يحتاج
الى صورة اخرى وبغير المتناهى لان كل معلوم متميز وغير المتناهى ليس بمتميز لانه معدوم لاستحالة وجوده
كما مر ولا شئ من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن
وبالمعدوم لانه نفى محض فلا يكون متميزا والجواب ما مر وخالفت الفلاسفة فى العلم بالجزئيات المتغيرة بما من

حال الى حال فان تغير العلم بها بتغيرها يلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل ورد بان من
الجزئي ما لا يتغير كذات الواجب وذوات المجردات على رأيهم وبان تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كما
تقدم يوجد قبل الحادث ويتصف بانه قبل الحادث اذ لم يوجد الحادث ثم معه اذا وجد الحادث ثم بعده اذا فنى
الحادث فانه تغيرت اضافته القبلية الى المعية وهي الى البعدية من غير تغير في ذات القديم وهذا اى ما ذكر
من ان تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف معنى ما قيل ان علم البارئ بان الشيء الفلاني سيوجد هو بعينه علمه
بانه وجد قبل فلا يلزم من علمه بالجزئيات تغير ذاته من صفة الى صفة وبالجملة فالعلم لا يتغير فضلا عن الذات
المتصف به بتغير المعلوم كما لا يتكثر بكثرته حتى يلزم تكثر الصفات بل لا تناهيها بحيث لا تناهي المعلومات بمنزلة
مرآة ينكشف بها الصور ولا تتغير بتغير الصور وهذا اى ما ذكر من ان العلم لا يتغير انما يصح اذا لم يكن العلم
نفس الاضافة فان الاضافة تتغير بتغير المضاف وتتكثر بكثرته بل صفة ذات اضافة فانه ح لا تغير ولا تكثر
الا في اضافته ومنها الارادة وهي صفة غير العلم لكونها تابعة له ولذا اخرها عنه بها يتخصص احد طرفي المقدور
بالوقوع بالقدرة فانه ما لم يرد الفاعل المختار احد الطرفين لم يتعلق القدرة به وتعلقها باحد الطرفين لذاتها
لا يتعلق آخر ليتسلسل فان ذاتها تقتضي التعلق بما لا مرجح في علم الفاعل ايا كان ولا ايجاب لان الايجاب هو
ان لا يكون فعل الفاعل بهذه الصفة لانه قد يتخلف الفعل بها ولا اختلاف في الايجاب وهذه الصفة لابد منها
والا لم يكن قادرا وانه نقص وقدمها لا يوجب قدم المراد اى لا يوجب وجوده في الازل فان وجوده انما

انما هو بتعلق القدرة وتأثيرها فيه وفق الارادة التي تعلقت بوجوده فيما لا يزال ومعنى كونه مرادا
في الازل انه اراد الله تعالى في الازل ايجاده واحداثه في وقته بتأثير القدرة فيه في ذلك الوقت
والقول بانها حادثة قائمة بذاته كما هو مذهب الكرامية ظاهر البطلان بما مر من استحالة قيام الحوادث
بذاته تعالى ولان صدور الحوادث عنه تعالى ليس الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور
او التسلسل والقول بانها نفس العلم بالنظام الاكمل كما ذهب اليه الفلاسفة او صفة سلبية هي كونه
القادر غير مكره ولا ساه كما ذهب اليه بعض المعتزلة او العلم في فعله تعالى والامر في فعل غيره
حتى ان ما لا يكون مامورا به من فعل غيره لا يكون مرادا له كما هو قول كثير من معتزلة بغداد او الداعية
الى الفعل او الترك بمعنى العلم بنفع زائد في الفعل كما هو مذهب بعض آخر من المعتزلة نفي لما هو معنى
الارادة المعلوم ذلك المعنى للكل منصف وان كان تعبيره متعسرا كسائر الوجدانيات وقد ورد عليه
النصوص من الكتاب والسنة فوجب التصديق به واستلزامه اى ذلك المعنى الفعل بتأثير القدرة
فيه بالاختيار له لا ينافي الاختيار بل يحققه ومنها الحيوة لانه عالم قادر وكل عالم قادر حي با
لضرورة والسمع والبصر لان كل حي يصح ان يكون سميعا وبصيرا وكل ما يصح له تعالى يثبت له بالفعل
لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة ولدلالة النصوص القاطعة من الكتاب والسنة بحيث
لا يمكن انكارها واجماع الانبياء بل جميع العقلاء على ذلك ولان الخلو عنها نقص لانها صفات

كال واضداد ها سمات نقص والمنزه عن صفة الكمال فى حق من يصح اتصافه بها نقص فلما ثبت كونه حيا
سميعا بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا صفات ثلثة قديمة هى الحيوة والسمع والبصر لا يلزم من قدم
السمع والبصر قدم المسموع والمبصر لان تعلقاتهما حادثة كالقدرة وما يقال انها اعتدال المزاج او منه
تتبعه هى مبدأ الحس والحركة وهذا نافى الحيوة والمزاج من الكيفيات الجسمية التى يجب تنزيهه تعالى عنها او تاثر
الحاسة عن المحسوسات نافى السمع والبصر والحاسة قوة جسمانية يجب تنزيهه تعالى عنها او السمع مجرد العلم
بالمسموعات والبصر مجرد العلم بالمبصرات ليستا صفتين غير العلم ممنوع لانا لا نسلم كون الحيوة والسمع والبصر ما ذكرتم
او مشروطة بها فى الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انه فى الشاهد تقارنه ما ذكر ولا حجة على الاشتراط
ولان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم وقد ورد فى السمع به فوجب التصديق به واما الشم والذوق
واللمس فلم يرد بها الشرع ولم يجوزها العقل لانها صفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع انها لا
تنبئ عن الادراك فانك تقول شممت تفاحة ولم ادرك ريحها وكذلك الذوق واللمس لكن المذهب
انه يدرك متعلقاتها من الروائح والطعوم والبرودة والخشونة وغير ذلك قال الله تعالى وما يعزب
ومنها الكلام بشهادة الانبياء عليهم السلام وتواتر النقل بذلك عنهم وقد ثبت صدقهم بدلالة
المعجزة مع عدم توقف دلالة المعجزة على صدقهم عليه اى على الكلام واخباره تعالى عن صدقهم بطريق
التكلم لبداهة ان ظهور المعجزة كاف فى الدلالة على صدقهم وادعائهم النبوة ولان ضده اى من يصح

يصح اتصافه بالكلام اعنى الحى العالم القادر نقص وهو على الله محال ولا ينتقض بنفى المانع والحسن
الوجه لان استحالته فى حق البارى عز وجل مما يعلم قطعا بخلاف نفى الكلام وبالجملة لا خلاف لارباب
الملل فى كونه تعالى متكلما وانما الخلاف فى معنى كلامه وقدمه وحدوثه فعندنا هو ليس من جنس الاصوات
والحروف بل صفة ازلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة كما فى الاخرس يدل عليه بالعبارة
والكتابة والاشارة والاختلاف انما هو فى العبارة دون المعنى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة
ولغات مختلفة وجمهور الفرق على خلاف ذلك فانهم قالوا ان المعقول من لفظ الكلام هو الحسى
المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعانى المقصودة دون النفسى ولم يثبت (نقلى) اى الحسى الا الحنابلة
والحشوية وبطلانه ضرورى لكونه مرتب الاجزاء والغير المجتمعة فى الوجود ممتنع البقاء فكيف يكون قديما
قال فى شرح المقاصد ولعل الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة
الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله لا كلام وانما كلامه
قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما با
لذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة وعند
المعتزلة هو حادث فى جسم لتطوقه بانه منتظم من الحروف الحادثة والحادث لا يقوم بذاته تعالى ومعنى
تكلم البارى به هو خلقه فيه اى فى ذلك الجسم لنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده ولو فى آخر

نقطع بان من اوجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا لغة وانه تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا
قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه موجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى
ولا يتصور الكلام اللفظي لانه حادث ضرورة انه له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول
ومشروط بفنائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وكذا المعنى اللغوي المتغير بتغير اللفظي الذي يسمى
في الاصطلاح بالمعنى الاول فتعين المعنى الذي لا يختلف باختلاف العبارات الذي يسمى المعنى الثاني
لانه لا رابع يطلق عليه اسم الكلام والقول من جانب الحنابلة بان النظم قد يكون دفعي الاجزاء كما
لقائم بنفس الحافظ وكالقائم بالطابع ولزوم الترتيب في التلفظ لعدم مساعدة الآلة وهم لان
الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال او المخزونة في الحافظة او المنقوشة
باشكال الكتابة على ان قيام الحرف والصوت بذاته تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف
واحد وايضا الامر يأمر وينهى ويخبر وينادي الى غير ذلك يجد في نفسه معنى غير العلم والارادة كما يشهد
به الرجوع الى الوجدان يدل عليه بالعبارة الدالة عليه دلالة ثانية والكتابة الدالة عليه دلالة
ثالثة وقد شاع عند اهل اللسان اطلاق اسم الكلام عليه فاذا ثبت انه تعالى متكلم تعين هو لامتناع
غيره كما مر وكونه قديما كما هو القاعدة واما وصفه بما يشهد بالحدوث فلانه لا نزاع في انه
اي كلامه تعالى يقال في الشرع بالاشتراك او بطريق المجاز المشهور على النظم المخصوص المسموع فيتصف

وصف بما يشهد بالحدوث يراد به هذا المعنى واطلاقه على هذا المعنى بطريق المجاز ليس لان اسم الكلام
يطلق لغة على اللفظي ايضا لان هذا فيما يتعلق به اللفظي ولا بمجرد انه اي النظم المخصوص دال على كلامه
القديم حتى يقال انه لا اختصاص لهذا بالنظم المخصوص بل لانه انشائه ايضا بوقوعه في اللوح المحفوظ
قال تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او بحروفه في الملك قال تعالى انه لقول رسول كريم وبالجملة
ليس معنى انه مجاز في النظم ان كلام الله غير موضوع له وان المجاز نفيه عنه بل معناه انه وضع له ايضا
للمناسبة المذكورة كما ان المجاز يلاحظ فيه المناسبة وخفي الوجه منه بكم القرآن وهو المتعارف
عند العامة وفي علم الاصول والفقه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل المنزل والمقروء والمتحدى به والعربي
وغير ذلك مثل كونه مكتوبا وقابلا للنسخ وغير ذلك قالوا لو كان كلامه تعالى ازليا لزم الكذب في الاخبار
بالماضي في كلامه مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الرسول الى غير ذلك وذلك لان صدقه
يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلي فلزم كذب كلامه تعالى عن ذلك اجماعا وايضا
هو مشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار وغير ذلك ولو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا
منهي والاخبار بلا سامع والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان يسند الى الحكيم
تعالى وتقدس واجيب عنهما بان كلامه في الازل هو المعنى واجيب بانه انما يصير الكلام احد الاقسام
[illegible]
من الامر والنهي والخبر وغير ذلك فيما لا يزال وليس في الازل واحد منها فان قيل وجود الجنس من غير

ان يكون احد الانواع محال وكذا التغير على القديم قلنا المراد انه واحد في نفسه يعرض له التنوع بحسب
الاعتبارات والتعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه مع انه انما يلزم وجود المخاطب في الكلام الحسي
والنفسي يكفي فيه مخاطب معقول والتحقيق انه انما يلزم السفه لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما
على تقدير وجوده بان يكون طلب الفعل ممن سيوجد فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبر به
صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وامره ونهيه كل مكلف يولد الى يوم
القيمة والمذهب انه معنى واحد في الازل يتكثر بحسب التعلقات كما في سائر الصفات وان كان
العقل قاصرا عن ادراك كنه هذا المعنى اذ ثبوت الكلام انما هو بالسمع ولم يرد السمع بالتعدد
ثم ماذكر من الصفات هي ما اتفق فيها القائلون بالصفات الازلية ولنذكر ما اختلف فيها فنقول
اثبت الشيخ الاشعري البقاء صفة اخرى لان الواجب باق بالضرورة والباقي بلا بقاء كالعالم
بلا علم فلابد ان يقوم به معنى البقاء ورد بانه ليس معنى زائدا على الوجود لان المعقول منه استمرار الوجود
ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وبانه يعود الكلام في بقاء البقاء
فان البقاء لو كانت صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وينقل الكلام الى
بقائه ويتسلسل ويلزم ايضا قيام المعنى بالمعنى وهو باطل و اثبت بعض الفقهاء التكوين وهو اخراج
المعدوم الى الوجود لانه تعالى خالق اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم ولابد

ولابد ايضا ان يكون صفة ازلية لانه مدح به نفسه بكلام ازلي قال تعالى هو الله الخالق البارئ والمصور
منه تعالى بما ليس فيه باطل واتصافه به بعد خلوه عنه يستلزم قيام الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يكون له
صفة ازلية وهو المعنى بقول المحققين من الاشاعرة في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون انه قد جرت العادة الالهية بان يكون الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن اذ لا معنى
بصفة التكوين الا هذا ورد بانه حينئذ يعود الى صفة الكلام ولا يلزم من قدم قدم المكون كالعلم والقدرة
والارادة والحق انه ليس صفة حقيقية كالعلم والارادة بل هو معنى اضافي يعقل من تعلق المؤثر بالاثر
فلا يكون الا فيما لا يزال وليس سوى تعلق القدرة والارادة بالمقدور واما التمدح بالخالقية في الازل
فهو مثل التمدح بانه يسبح له ما في السموات وما في الارض وبقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض
اله اي معبود اي بحيث [بقوم] له ذلك فيما لا يزال بما له من صفات الكمال اذ لا شك ان ذلك بالفعل انما
يكون فيما لا يزال لا في الازل والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه وما قيل ان التكوين هو
المكون وان التاثير هو الاثر كما اشتهر من الشيخ الاشعري فمعناه على ما يشعر به كلام بعض الاصحاب
ان المفهوم الشايع من اطلاق لفظ الخلق هو المخلوق سواء جعلناه حقيقة او مجازا مشتهرا وهذا
لا يليق بالمباحث العلمية وقال المص يمكن ان يكون معناه ان الحاصل في الخارج من التاثير في شيء
وايجاده بعد ما لم يكن هو الاثر لا غير واما حقيقة الايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان واما

سائر ما يطلق عليه من الصفات كالرحيم والغفور والكريم وغير ذلك فراجعة الى الصفات المذكورة
كالقدرة والارادة وما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حمله على معناه الحقيقي مثل الاستواء في قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه
ربك والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني فهي مجازات وتمثيلات اي تصويرات للمعاني
العقلية بابرازها في الصور الحسية فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمة الله
تعالى واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الذات لانه الباقي والعين عن البصر فصل في احواله
من انه هل يمكن ان يرى وهل يمكن العلم بحقيقته والحق انه تعالى يصح ان يرى بمعنى حصول الحالة
الادراكية الحاصلة لنا عند النظر الى القمر التي نسميها الرؤية لكن من غير جهة ولا مقابلة لتنزهه
آمين
تعالى عن ذلك وانه يحصل ذلك للمؤمنين في الجنة رزقنا الله تعالى اما الصحة فلان موسى
عليه السلام طلب الرؤية قال تعالى حكاية عنه رب ارني انظر اليك ولو لم تصح لم يطلبها عليه السلام
ولان الله تعالى علقها على الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل والمعلق على الممكن ممكن لان معنى
التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقديرات والقول بانه
اي موسى عليه السلام انما طلب العلم الضروري عبر عنه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم او طلب الرؤية
لاجل القوم حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى

النفس ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى او طلب الرؤية مع العلم بامتناعها لزيادة
الطمأنينة بتعاضد دليل العقل بسماع الكلام كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء
الموتى ظاهر البطلان لان قوله تعالى لن تراني نفي للرؤية باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري كيف وموسى
عليه السلام عالم بربه عز وجل وسمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه فاسعى العلم الضروري ولان تجويز
الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقرير الباطل ولانه لم يتبين الامتناع
بذلك بل غايته الاخبار بعدم الوقوع ولانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم
اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب المحال والا لم يفد الطلب لانهم ولو سمعوا الجواب نفي المخبر
بانه كلامه تعالى ولان زيادة الطمأنينة لا تنبغي بطريق طلب المحال الموهم لجهل موسى عليه السلام بما
يعرفه آحاد المعتزلة وقد يستدل على صحة الرؤية بان كلا من الجوهر والعرض مرئي كالاجسام والاضواء
باتفاق الخصم ولابد للرؤية من متعلق لا يكون مختصا بشيء من الجواهر والاعراض وما يصلح متعلق
الرؤية ويكون المشترك بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود المشترك بينهما وبين الواجب ايضا
واما الحدوث او الامكان فلا يصلح متعلقا لها لما مر من ان الحدوث والامكان امر عدمي لا تحقق له في
الخارج ومتعلق الرؤية لابد ان يكون متحققا فيه بالضرورة مع اشتراك المعدوم فيه اي في الحدوث
او الامكان فلزم على تقدير كونه متعلقا لها صحة رؤية المعدوم وبطلانه ظاهر فجواز الرؤية عنده

فخلق ما يصلح متعلقا لها ضروري فلزم صحة رؤيته تعالى وصحة رؤية كل شيء موجود حتى الطعوم والروائح
والعلوم تلزم من هذا الدليل ولا استحالة واذا استبعدت لعدم تعلق الرؤية بها بناء على انه لم يجر
عادته تعالى بخلقها فينا فان قيل الرؤية واحد نوعي والواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس
والنار فلم لا يجوز ان يكون كل من رؤية الجوهر والعرض بل انواعها معللا بامر مختص به قلنا الكلام في
المتعلق لا في العلة المؤثرة ومتعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصية الجوهرية بل لابد ان يكون
مشتركا اذ الرؤية قد تتعلق بشيء ويدرك بها ان له هوية ما وهو المراد من الوجود من غير ان يدرك
جوهريته او عرضيته فضلا عن زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا وسوادا او خضرة
واما الوقوع في الجنة فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولم يعهد استعمال نظر اليه الا
في الرؤية وتقديم الصلة لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر او للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين
لاستغراقهم في مشاهدة ذاته وقصر النظر على عظم جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا الله
تعالى وحمل النظر على الانتظار والى على كونه اسما بمعنى النعمة واحد الآلاء تعسف لان سوق الآية
لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والابتهاج بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم
ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار بالحزن وضيق الصدر اجدر وكونه الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت
في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به سيما المسند الى الوجه وبهذا لم

يحمل الآية احد من ائمة التفسير كما ذكره المحقق في شرح المقاصد وقوله تعالى كلا انهم يومئذ عن ربهم
لمحجوبون حيث خص شان الكفار في خصوصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية
والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر
جمهور المفسرين الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية وعبر عنها بالزيادة للتنبيه على انها اجل من ان تعد من الحسنات
وفي جزاء الاعمال الصالحة ولا ينافيه ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة الفضل
ولقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر وقوله عليه الصلوة
والسلام فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله تعالى هذا والمخالفون من المعتزلة وغيرهم يدعون اقتضائها
المقابلة ويدعي في ذلك الضرورة ويدعي دوامها عند حصول الشرائط فلو جاز رؤيته لدامت لسلامة
الحاسة في الدنيا والآخرة فلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني با
لاجماع وذلك لان شرط الرؤية على هذا هو حصولها مع سلامة الحاسة وكلاهما بناء على تسليم الجواز
حاصل الان وفي الجنة على الدوام فلزم ما ذكروا وكلاهما ممنوع اما الاول فلانا لا نسلم لزوم المقابلة
لان الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء وكيف شاء ولاي شاء ودعوى الضرورة
فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين
مختلفتان اما بالماهية او بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم والمراد بالرؤية بلا كيف

هو خلو بها عن الشرائط المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع
الحالات والصفات واما الثاني فلانا نسلم وجوب الرؤية في الغائب عند تحقق الامرين لم لا يجوز ان يكون
رؤيته تعالى مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة يخلقها الله تعالى في الجنة وفي بعض الاوقات
دون بعض والثالثة من شبه النافي قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار الظاهر ان
المعنى على عموم السلب لان الجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق
فان قيل اذا كان الجمع للعموم كان النفي نفي الشمول وهو معنى السلب الجزئي لا شمول النفي وعموم السلب
على ما هو معنى السلب الكلي قلنا ممنوع كما يحتمل سلب العموم كذلك يحتمل عموم السلب وكذلك صريح
كلمة كل كما قال في شرح المقاصد لانه ان اعتبر النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو سلب العموم وان
اعتبر النفي اولا ثم نسب الى الكل فعموم السلب وكذلك جميع القيود وبالجملة كون الجمع المعرف باللام
في النفي لعموم السلب هو الشايع واللايق بهذا المقام لكونه مقام التمدح ورد بانا لا نسلم ان الادراك
بالبصر بمعنى الرؤية او اعم منها حتى يستلزم نفيه نفيها بل هو رؤية مخصوصة وهي ان يكون على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته
فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا
وبعد تسليم كون الادراك هو الرؤية او اعم منها رد بانه لا عموم في الاشخاص والابصار ولو سلم لا نسلم

لا نسلم في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه بانه تمدح وما به
التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات
واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول لحدوثه والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى وقد لا واما
قوله تعالى عند سؤال موسى عليه السلام لن تراني فليس للتابيد اذ لم يثبت عمن يوثق به من ائمة اللغة
كون كلمة لن للتابيد وان سلم لا نسلم دلالتها في الآية على عموم الاوقات لظهور قرينة الخلاف وهو الوقوع
جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واما استعظام
الله سؤال الرؤية حيث سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فلتعنتهم او طلبهم في الدنيا وعنادهم لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم
مع انه من الممكنات اتفاقا خاتمة اختلفوا في العلم بحقيقته تعالى للبشر فقال بعدم حصوله كثير من
المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزه خلافا للفلاسفة والحق انه لا يعلم من
الله الا الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه عالم حي قادر الى غير ذلك والسلوب
بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق
ونحو ذلك وهذا ليس علما بحقيقة الذات وتمسك الفلاسفة في الامتناع بان تصور الشيء اما ان

[illegible]

يحصل بالبداهة وهو متحقق في الواجب اتفاقا او بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك او بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة واجيب بانا لا نسلم انحصار طريق التصور في ذلك لم لا يجوز ان يكون بالالهام **فصل في افعاله** موجد فعل العبد بل جميع افعال الحيوانات وانما خص العبد بالذكر لان بعض ادلة ذلك انما جرى في المخلوق هو الله تعالى وللعبد الكسب وهو امر اضافي لانه عبارة عن تعلق القدرة والارادة كما يأتي فلا يحتاج الى موجد فيه لان اثر الايجاد هو الوجود وهو متحقق في الامر الاضافي لكن يجب من العبد لان تعلق الارادة مقتضى ذات الارادة الحاصلة للعبد بخلقه تعالى فيه وتعلق القدرة تابع له كما مر ولا يوجب وجود المقدور لعدم التأثير لقدرته كما سبق بل انما يوجب اتصاف الفاعل به اي بالفعل لتلبسه به وذلك الامر المسمى بالكسب كتعيين الفاعل احد الطرفين من الفعل والترك وترجيحه بتعلق الارادة به لذاتها وصرف القدرة حسب تعلق الارادة به بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لاوجدت الفعل فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق باحد الطرفين لا محالة اجيب بان التكليف قد يكون داعيا لتعلق الارادة بناء على انها تابعة للعلم فاذا علم المكلف ذلك يكون داعيا لتعلق الارادة فيصرف القدرة اليه ومعنى كون الارادة مرجحة انها بتعلقها يترجح احد المقدورين على الآخر الا انها لكونها تابعة للعلم يكون العلم داعيا لتعلقها باحدهما على التعيين مع استواء نسبتها اليهما كما اشرنا اليه سابقا وعند اكثر المعتزلة

المعتزلة الموجد لفعل العبد هو العبد بناء على قولهم بتأثير قدرته والمتقدمون منهم كانوا يمتنعون من اطلاق الخالق عليه لترتب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله والمتأخرون منهم اطلقوا لفظ الخالق عليه اذ لا فرق بينه وبين الموجد في المعنى ولزم عليهم كون كل حيوان خالقا لاشتراك المعنى الذي سميتم به في الكل وقد قال الله تعالى الله خالق كل شيء ويدخل فيه افعال الحيوان ويخرج القديم بدليل العقل وللقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار ويكون بمنزلة الاستثناء وقال تعالى خلق كل شيء وقال انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود من الممكنات على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولا فائدة بهذا المعنى كان المناسب نصب كل اذ لو رفع لتوهم ان خلقنا صفة وبقدر خبر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وقال الله خلقكم وما تعملون اي ما تعملونه او عملكم لكن ينبغي ان يحمل ما بمعنى المفعول ليعم تعلق الخلق به لان المعنى المصدري وهو المعنى النسبي اعني الايقاع لا وجود له في الخارج والاولى التعلق في الايقاعات فلا يكون متعلق الخلق لان اثر الخلق والايجاد هو الوجود واذ لا فلا وكون الايقاع امرا واقعيا انما يستدعي متعلقا له مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر والاقتضاء اعم اذ يجري في العدم ايضا كاقتضاء ذات الممتنع العدم وقال تعالى هو الله الخالق البارئ اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشأن او ضمير مبهم يفسره الله فافادته حصر الخالقية ظاهرة واما اذا كان الخالق صفة فلا كما لا يخفى وقال تعالى فعال لما يريد فانه يدل على انه تعالى يفعل كل ما يتعلق ارادته تعالى وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيلزم ان يكون فاعلها وموجدها هو الله تعالى والحاصل

على انه يفعل ما يريده فعدول عن الظاهر بلا ضرورة وقال تعالى كل من عند الله فظاهره دال على المقصود
وقال كتب في قلوبهم الايمان والظاهر منه انه الذي اثبت الايمان واوجده في القلوب وقال انه اضحك
وابكى فان الظاهر منه انه الذي اوجد الضحك والبكاء وتاويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة مع ما يأتي
من ابطال ادلتهم وقد تواتر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما يشعر بان كل كائن بقدرة الله تعالى ومشيئته بحيث
لا سبيل للانكار اليه وقد يدل على عدم جواز كون فعل العبد بقدرته انه لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين
المستقلين على اثر واحد لانه مقدور الله تعالى لما ثبت من شمول قدرة الله تعالى لكل ممكن ورد عليه بان اللازم
من شمول قدرته تعالى كون فعل العبد مقدورا له تعالى بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه لا بمعنى انه واقع
بها فيلزم المحال وانه لو كان فعله بقدرته لكان عالما بتفاصيله لان الاتيان بالازيد والاقل والانقص والمخالف
ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به والظاهر ان هذه
الملازمة يستند الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق واللازم ظاهر البطلان واما الكسب فيكفي فيه العلم
الاجمالي اذ ليس الوجود به حتى يلزم المحال وانه لو كان بقدرته لكان متمكنا من تركه كفعله اذ لو لم يكن متمكنا منه لكان
وقوع الفعل واجبا فلا يكون قادرا واذا كان متمكنا من تركه فوقوع الفعل بدلا عن تركه لا يكون الا مع ترجيح الفعل
بمرجح لقول الخصم بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فلا يرد انا نجوز ترجيح المختار احد المتساويين بلا مرجح ثم ان
كان ذلك المرجح من العبد نقل الكلام الى صدوره فيتسلسل او ينتهي الى مرجح لا يكون عنه ويجب عنده الفعل لان الممكن

الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق واذا كان المرجح من غيره لم يكن مستقلا في الفعل ولا
متمكنا من الترك لان الترك لم يجز مع التساوي فكيف مع المرجوحية وهذا كما ترى انما يفيد ان العبد
ليس مستقلا في فعله لا انه ليس موجدا له مع ان معلوم الله تعالى هو وقوعه لاستحالة الجهل عليه تعالى
وما علم الله وقوعه يجب ولا شيء من الواجب باقيا في مكنة العبد ولا يرد النقض بفعل الباري تعالى
لان الاختياري ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعله تعالى
لكون ارادته قديما كعلمه بخلافه في فعل العبد وقد يستدل على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى
لا بقدرته بانه لو قدر العبد على فعله ايجادا لقدر على اعادته لان امكان الشيء من لوازم ماهيته
لا يختلف باختلاف الاوقات وليس كذلك اتفاقا وبانه لو قدر عليه لقدر على ايجاد مثله لان حكم الا
مثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلنا سابقا بلا تفاوت وان بذلنا
الجهد وبانه لو قدر عليه لقدر على خلق كل ممكن من الاجسام والاعراض لان مصحح المقدورية اما الا
مكان او الحدوث ومتعلق الايجاد او الخلق هو الوجود ولا تفاوت لذلك في شيء منها قال في شرح
المقاصد واما القدرة الاكتسابية فانما تتعلق بالذوات والاحوال وهي مختلفة فلا يرد النقض
بها انتهى اراد بالذوات الاجسام وباحوالها الاعراض يعني ان القدرة الاكتسابية لا تتعلق بالوجود
وانما تتعلق بالموجود وهو مختلف بالجسمية والعرضية فيجوز اختصاصها ببعض فيصح الاتصاف به

دون بعض وبانه لو قدر على نفعه خلقنا كلها نفعه لخلق الايمان والطاعات احسن من فعل البارى سـ
لخلق الشيطان وكثير من الموذيات وبانا صح سؤال الايمان والتضرع اليه تعالى فى ان يرزقه اذ لا وجه
لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل وبانا صح حمد الله تعالى على الايمان ولا الشكر عليه اذ لا
يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه تعالى واعطائه وان كان للكسب مدخل فيه واما المعتزلة القائلون
بكون العبد موجدا لافعاله فمنهم من ادعى الضرورة فى ذلك وذكر له وجوها اما للتنبيه او للاستدلال
لان الحكم ربما يكون ضروريا والحكم بانه ضرورى استدلاليا لان كل احد يفرق بالضرورة بين حركته الا
ضطرارية مثل حركة سقوطه من السطح والاختيارية كحركة صعوده عليه وما ذاك الا بان الثانية
بقدرته وايجاده بخلاف الاولى وان كل احد يجد بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب دواعيه وقصوده
كالاقدام على الاكل والشرب عند الجوع والعطش ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار الا من يحدث
الفعل على وفق دواعيه وان كل عاقل يقطع بان ما يطلبه او ينهى عنه او يتمناه او يتعجب منه انما هو فعل
فاعل فانه يعلم انه يطلب ما يجده من المامور ولهذا يتلطف فى استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى
عما يكرهه من الافعال التى يجدها المنهى وكذا المتمنى والمتعجب والجواب ان ذلك لا يفيد كونه بخلقه
وقدرته وايجاده كما هو المتنازع فضلا عن ان يفيد العلم الضرورى به بل انما يفيد كونه متعلق قدرته
وارادته وفاعلا وفق قصده ودواعيه وهو الكسب بالفعل الاختيارى ومنهم من احتج على ذلك

ذلك عقلا بانه لولا استقلال العبد فى افعاله لبطل المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما
ليس بفعله ولا واقع بقدرته واختياره وبطل الامر والنهى اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور وكذا
الثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما هو بخلقه اشد ظلما على
العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة وكذا فوائد الوعد والوعيد وارسال
الرسل عليهم السلام وانزال الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات
وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير فى افعاله وبان افعال
العباد قبائح وهى لا يجوز ان يخلقها الحكيم لعلمه بقبحها وبغناه عن خلقها كالظلم والشرك وسائر المعاصى
واحتج ايضا بانه لو كان البارى موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا
لها لكان متصفا بها فيجب اتصاف البارى بما لا ينبغى كالكافر والظالم والقاعد وغير ذلك من النواهى
التى لا يستطيع اللسان اجراؤها على الله بل احضارها بالبال اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر والظالم
الا فاعل الظلم وهكذا والرد للاول بان الكسب هو تعلق القدرة والارادة للعبد بفعله وايقاعها
على وفق قصده وعقيب عزمه كاف فى المدح والذم ونحو ذلك على انه ربما يمدح او يذم باعتبار
المحلية دون الفاعلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح ونحو على تقدير وروده انما يرد على الجبرية
النافين لقدرة العبد لا على من يجعل فعله متعلقا لقدرته وارادته وفاعلا وفق قصده وان

كان بقدرته تعالى ولا علم له بتفصيل قدرته من قوة لكن لا بالاستقلال بل بترجيح من محض خلق الله تعالى والا يكفي ذلك
في المدح او الذم بل لا بد فيه من الاستقلال بحيث يكون الفاعل متمكنا فيه من الفعل والترك فلا نزاع في الوجوب
او الامتناع بناء على ان المرجح الموجب للفعل او المانع منه هو العلم الازلي اذ قد ثبت انه تعالى عالم بالجزئيات
ما كان وما سيكون لاستحالة الجهل عليه وكلما علم الله انه يقع يجب وقوعه وكلما علم انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا
الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه فلا شيء يكون العبد مستقلا فيه بحيث يكون متمكنا من فعله وتركه فلزم بطلان المدح
والذم على فعل العبد مطلقا ورد الثاني بعد تسليم ان الحسن والقبح عقليان بان القبيح فعل القبيح لا خلقه
لان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة حميدة فلا يقبح بخلاف فعله الا يرى انه تعالى خلق اصل جميع القبائح وهو
الشيطان ورد الثالث بان الفاعل من قام به الفعل لا من اوجده في محل آخر والاسامي المذكورة انما تطلق
على من قام به الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا كالبياض والسواد
في الجسم ولا يتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله لزمهم صحة هذه التسمية بناء على
اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاد الكلام في بعض الاجسام وسمعا عطف على عقلا
بالآيات الواردة في اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله مثل قوله تعالى قل فلم تقتلون انبياء
الله وقوله ثم لم تولون الى غير ذلك سيما ما ينبئ عن معنى الايجاد كالعمل مثل قوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه
وقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى

تعالى وما تفعلوا من خير تجدوه وقوله تعالى وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى والله يعلم ما تصنعون والكسب
كقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين والجعل كقوله يجعلون اصابعهم في آذانهم والخلق كقوله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع
كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وبالآيات الواردة في حق بعض الكفار والعصاة انه لا مانع من الايمان
والطاعة ولا الجاء الى الكفر والمعصية مثل قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا وقوله تعالى كيف تكفرون
بالله ما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين وبالآيات الدالة على تعليق افعال العباد بمشيئتهم مثل
قوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك والجواب ان بعضها غير
متنازع وهو ما يصح على حقيقته مثل قوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين لان العبد كاسب حقيقة وبعضها ما
ينبئ عن معنى الايجاد مثل قوله تعالى والله يعلم ما تصنعون مؤول لانه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الخالق
الله تعالى وايجاده وجب حمل الالفاظ الدالة على معنى الايجاد مجازا عن السبب العادي او حمل الاسناد
مجازا لكون العبد سببا وان المراد من مثل قوله وما منع الناس الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة وهذه
من نوع عقلية خفيت على علماء القدرية جمالية الادلة وان التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئته ليست
الا بمشيئة الله بدليل قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله والحق انه لا جبر ولا اكراه منه تعالى عباده
على الافعال بمعنى ايجادها واجرائها عليهم من غير ان يكون لهم مدخل ولا تفويض بمعنى اقداره تعالى عباده على وجه

الاستقلال بحيث لا يكون له تعالى في افعاله مدخل في ذلك لان ما عول عليه الجبرية من انه لا بد لترجيح
الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد وان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد معارض بما عول
عليه القدرية من انه لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي ومن ان افعال العباد واقعة
على وفق قصدهم ودواعيهم لكن امر بين الامرين اي الجبر والتفويض لان المبادي القريبة لافعال العباد
على القدرة والاختيار والمبادي البعيدة لها على العجز والاضطرار لان افعال العباد معلقة بمشيئتهم و
ومشيئتهم ليست الا بمشيئته تعالى فالانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب بافعاله بل جميع الحوادث
بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره اياها ابتداء كما هو رأينا او بواسطة موجب هو محض
خلق الله تعالى كما هو رأي ابي الحسين البصري حيث قال ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري
وان حصول الفعل عقب الداعي واجب ونحن لا نقول بايجاب الداعي وان قلنا به فان قيل لو كان الكفر
بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر قلنا
الكفر مقضي لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضي فان قيل الرضا بالقضاء يستلزم الرضا بالمقضي
قلنا انما يستلزم من حيث انه مقضي لا من حيث ذاته والرضا بالكفر من حيث ذاته كفر لا من حيث انه مقضي
وعند المعتزلة لا يصح القول بان افعال العباد بقضاء الله وقدره الا بمعنى الاعلام والتبيين كما في
قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل الاية او بمعنى الكتابة في اللوح وعلى هذا جميع الافعال بل جميع الحوا

الحوادث بقضائه او بمعنى الالزام والايجاب كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه فيكون في الواجبات
خاصة فان الالزام فيما ليس الا ثم لا خلاف في ذم القدرية والمراد بهم هم القائلون بنفي كون الخير والشر بتقدير
الله تعالى ومشيئته وسموا بذلك لفرط اشتغالهم بنفي القدر ولاثباتهم للعبد قدرة الايجاد ورد بان ه
المناسب ح القدرية بضم القاف وما قالوا بعض المعتزلة من ان القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله
بتقديره تعالى ومشيئته لان المثبت اولى بان ينسب اليه لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية
مردود لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة ولا خفاء في ان المجوس ينسبون الخير الى الله
والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قامت القيامة نادى
مناد اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا خفاء ان من لا يفوض الامور الى الله هو الخاصم له تعالى ولان
من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر اولى بالتسمية باسم القدرية ممن يضيفه الى ربه
قال في شرح المقاصد فان قيل روي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال لرجل قدم من فارس اخبرني باعجب
شيء رأيت فقال رأيت اقواما ينكحون امهاتهم واخواتهم وبناتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضى الله
تعالى علينا وقدره فقال عليه الصلوة والسلام سيكون في آخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك
مجوس امتي اجيب بان ذلك لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله وقدره
يوجب للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول

المجوس فلينظر ان هذا قول المعتزلة ام قولنا ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم احتج اهل الحق على ان الارادة
الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن والنصوص الشاهدة بان الكل بمشيئة الله تعالى وارادته
اكثر من ان تحصى حتى صار بمنزلة المثل وروى مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن كيف لا يكون بمشيئته وقد ثبت انه خالق الكل بقدرته التي تتوقف على الارادة ومريده فان الارادة
هي التي توجه احد طرفي المقدور من الفعل والترك وانه عالم بعدم وقوع ما لم يقع فيكون عالما باستحالته
لاستحالة انقلاب علمه جهلا فكيف يريده والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة جزموا
بانه لا يريد القبائح والشرور بل يريد اضدادها فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر
وان وقع ومن الفاسق الطاعة لا الفسق فجعلوا اكثر ما يقع من العباد في ملكه خلاف مراده تمسكا بان ارادة
القبيح قبيحة والله تعالى منزه عن القبائح ورد بانه لا قبيح منه غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه وان
العقاب على ما يريده ظلم وهو على الله محال ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه وان الامر بما لا يراد والنهي عما
يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمأمور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا له
هل يطيعه فانه لا يريد شيئا من الطاعة والمعصية او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه
العصيان وان الارادة تستلزم الامر والرضا والمحبة لان الشيء لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضا به
فيستلزم الامر ورد بانه مقتضى لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقتضى والكل من تمسكاتهم فاسد

فاسد تام واما الرد بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم على الذين قالوا اشركنا بارادة الله تعالى
ولو شاء الله عدم شركنا ما اشركنا فالقصد بهم بذلك القول الاستهزاء والسخرية من النبي صلى الله عليه وسلم
او يجعلهم ذلك عذرا لهم وتعليلا لعدم اجابته وانقياده لا لتفويض الكائنات الى مشيئة الله تعالى فاصدر
عنهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك جعلوا مكذبين لانهم قصدوا به تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في
وجوب الطاعة والمتابعة لا كاذبين لكون ذلك الكلام في نفسه صدقا وحقا وحكم اي ولذلك حكم آخرا
بانه لو شاء لهداكم اجمعين فاشير الى صدق قولهم وفساد غرضهم واما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند
ربك مكروها حيث يدل على ان ما كان معصية وسيئة فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا فالجواب
ما اشار اليه بقوله اي مكروها بين الناس وفي مجاري العقول والعادات فلا يكون عند ربك ظرفا لمكروها
على ان المكروه بمعنى المبغوض المقابل للرضى لا المراد **فصل** في الحسن والقبح قد اشتهر انهما عندنا شرعيان
وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ولا بمعنى الملائمة
للغرض وعدمها كالعدل والظلم فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع اولا وانما النزاع فيهما بمعنى
استحقاق الفاعل عند الله المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا في حكم الله تعالى اي فيما
ورد به حكمه تعالى عندنا بالشرع بمعنى ان ما ورد الامر به حسن بالمعنى المذكور وما ورد النهي عنه فقبيح
من غير ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في نفس الامر ويكون الامر والنهي تابعين لهما كاشفين عنهما

بل الحسن والقبح بالمعنى المذكور تابعان للامر والنهى بمعنى ان امر به فحسن او نهى عنه فقبيح لقوله تعالى وما كنا معذبين اى

ولا مثيبين حتى نبعث رسولا ولو كان بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام قبل ورود الشرع اولا ولانه

لو كان الحسن او القبح بالمعنى المذكور لذات الفعل سواء كان مستندا الى نفس الذات او لازمها لما تخلف عنه

فى شىء من الصور ضرورة واللازم باطل كالقتل والضرب حدا او ظلما ولان العبد لا يستقل بفعله لما مر من انه

لو كان مستقلا به لكان متمكنا من تركه مع ترجيح الفعل الخ والمدح والذم عقلا ليس الا مع الاستقلال اتفاقا

وقالت المعتزلة بل بالعقل بمعنى ان للفعل جهة محسنة او مقبحة يدركها العقل بدون الشرع كحسن الصدق

النافع وقبح الكذب الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد بمعنى ان العقل

بعد ورود الشرع يحكم بان لذلك جهة محسنة او مقبحة فى نفس الامر فالحسن والقبح عندهم لذات الفعل

لان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والعدوان ضرورياًن يعترف بهما العامة حتى الذين لا يقولون

بشرع فلولا انه ذاتى للفعل لما كان كذلك ولان العقل عند التساوى بحيث لا مرجح يؤثر الصدق

وانقاذ الغريق المشرف على الهلاك على الكذب واهلاكه وما ذلك الا لان حسنه ذاتى وانه لولم يقبح

شىء من الله تعالى لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب فاذا لم تثبت النبوة وانسد بابها والجواب عن الاول

المنع اى لا نسلم حسن الاحسان وقبح العدوان بالمعنى المتنازع وهو كون الفعل متعلق المدح والذم عند

الله واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها وكونها متعلق المدح

المدح والذم فى مجارى العقول والعادات ولا نزاع فى ذلك وكذا لا نسلم ايثار الصدق وانقاذ الغريق على

الكذب واهلاكه عند التساوى بالحقيقة ومن كل وجه وانما هو عند الفرض لما تقرر فى النفوس ان الصدق حسن

اى ملائم لغرض العامة فيتوهم انه كذلك عند وقوع المفروض وليس كذلك ولو سلم فهو غير متنازع والجواب

عن الثالث ان عدم الوقوع اى عدم اظهار المعجزة على يد الكاذب من القطعيات العادية وهو لا ينافى الجواز

العقلى الذى لا يضر فى اثبات النبوة وقد تمسكت المعتزلة بان من عرف الله تعالى بذاته الكريم وصفاته الشريفة

ثم اشرك به تعالى ونسب كل نقص اليه تعالى علم قطعا ان ذلك قبيح عند الله تعالى وانه فى معرض الذم

والعقاب سواء ورد الشرع اولا فقد علم ذلك من تواتر الشرائع واستمرار العادات بمثله فى الشاهد فصار

قبحه مركوزا فى العقول بحيث يظن انه لمجرد حكم العقل وتمسكوا ايضا بانه لو كان الحسن والقبح بالشرع لزم افحام

الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم وقد مر جوابه فى باب المقدمة فنذكر فصل فى التكليف بما لا يطاق

والخلاف فى جوازه وعدمه من فروع الخلاف فى الحسن والقبح واعلم ان مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها

ما يمتنع لعلم الله بعدم وقوعه او ارادته او اخباره بذلك واقصاها ما يمتنع لذاته والوسطى ما امكن

فى نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا او عادة ولا خلاف فى عدم التكليف بما يمتنع لذاته

قال فى شرح المقاصد وفى جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعى تصور المكلف به واقعا والممتنع

هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره لجمع النقيضين ولا خلاف

في وقوع التكليف فضلا عن الجواز بما يمتنع لا لذاته بل لسابق علم او ارادة او اخبار بانه لا يقع وانما الخلاف
فيما امكن في نفسه ولكنه لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او لم يقع عادة وكثيرا كالصعود الى السماء
فعندنا يجوز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به لعدم القبح العقلي عندنا المانع من الجواز العقلي
لكن لا يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعند المعتزلة والشيعة لا يجوز كما لا يقع لكونه سفها
لانه تكليف بما لا يطاق وعبثا لان الفعل الخالي عن الغرض عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكيم ومنا من ذهب
الى ان التكليف بالممتنع لذاته واقع فضلا عن الجواز فان تكليف ابي لهب بان يصدق بجميع ما جاء به النبي
صلى الله عليه وسلم ومن جملته اي جملة ما جاء به انه لا يصدقه في شيء مما جاء به اصلا تكليف بجمع النقيضين
واجيب بانه ليس تكليفا بالجمع بل انما كلف بتحصيل الايمان وهو امر ممكن في نفسه ومقدور للعبد في حد
ذاته لكنه ممتنع لسابق علم او اخبار بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع نعم لو وصل اليه هذا الخبر
وكلف التصديق به لم يتم بهذا الجواب فصل ذهبت المعتزلة الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض والا
شاعرة الى عدمه والحق ان تعليل بعض افعاله سيما الاحكام الشرعية كايجاب الحدود والكفارات
وتحريم المسكرات بالاغراض اي الحكم الراجعة الى العباد ظاهر وثابت بالنص كقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وقوله تعالى فلما قضى زيد
منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون الاية والاجماع عليه وعليه مبنى حجية القياس ولو لم يعلل لم يصح القياس

القياس واللازم باطل كيف وقد ثبت القياس في كثير من الاحكام كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة بجامع الا
سكار فالاقرب حمل الخلاف اي خلاف القول بالتعليل على عدم لزوم ذلك اي التعليل او على عدم عمومه اي
من قال من الاشاعرة انها غير معللة اراد نفي اللزوم او نفي العموم لا عموم النفي واللازم مخالفة النص
والاجماع كما يشهد به استدلالهم على ان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض بانه لا بد من الانتهاء الى ما يكون
غرضا ولا يكون لغرض قطعا للتسلسل وكذا استدلالهم على ذلك بانه لا يعقل في تخليد الكفار نفع لاحد فانه
انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي وذهبت المعتزلة الى ان الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح يجب تنزيهه
تعالى عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد من غرض يعود الى غيره دفعا لذلك وعندنا لا يقبح منه تعالى
شيء وعلى ما ذهبوا اليه قالوا الغرض من التكليف الذي هو مشقة صرفة للعبد ولا نفع فيه لله تعالى لتعاليه
عن ذلك هو التعريض للثواب في الدار الآخرة فان الثواب منفعة كثيرة دائمة مقرونة بتعظيم وذلك
بدون استحقاق سابق قبيح عقلا وان للاعمال تاثيرا في اثبات الاستحقاق بدليل قوله تعالى ومن يطع
ثوابا من عند الله
الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار وقوله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن
فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم ولان التكليف بامر شاق بحيث لو خولف لترتب عليه العقاب
اضرار بدون استحقاق والاضرار بدون استحقاق ولا منفعة في مقابلته ظلم يستحيل على الله تعالى فيكون
التعريض للمنفعة والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي الحكمة المحضة للتكليف ولا يبطل حسنه

بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره ورد بانه لا يقبح منه تعالى شيء وان الترتب اي ترتب
الثواب على الاعمال لا يدل على ان لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق اذ قد يكون الترتب فضلا من الله تعالى
غاية الامر ان يكون دائرا مع العمل كيف لا وجميع الاعمال لا تفي بشكر القليل مما يناله من النعماء فكيف يحقق
استحقاق ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان في ايام
وأمد ذات في الحال وبانه المالك فلا ظلم منه اصلا لانه تصرف في ملكه ولو سلم لزوم الغرض في التكليف فيجوز
ان يكون هو سوى ما ذكرتم مثل الابتلاء او الشكر للنعماء او حفظ النظام للعالم او غير ذلك كتهذيب
الاخلاق او امر لا يهتدي اليه العقول وبالجملة لا يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة الشهادة ولا
استحقاق العذاب الدائم بشرب جرعة من خمر فصل في مباحث الهدى والاضلال والتوفيق ونحو ذلك
وانما عقب مباحث الافعال والحسن والقبح بتلك المباحث لابتنائها على انه تعالى هو الخالق لكل شيء
وانه لا قبح في خلقه وجعله وان قبح المخلوق والمفعول قد ورد في الكتاب الالهي والسنة النبوية نسبة
الهداية اي المتعدية فانها جاءت متعدية وهي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة
اولا ولازمة ايضا بمعنى الاهتداء ووجدان الطريق والكلام في المتعدية ونسبة الاضلال وهو
ضد الهداية فهو الدلالة على خلاف الطريق الموصل وكذا الطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله
تعالى نا البعض على وجه التعليق بمشيته تعالى كقوله تعالى يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقوله فمن

يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا والبعض على وجه
يشعر بالاختصاص به تعالى كقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقد اورد انه
لا اختصاص للهداية بالمعنى المذكور به تعالى كيف ومن شأن النبي صلى الله عليه وسلم الارشاد والدلالة
على الطريق الحق وايضا التعليق بالمشية يفيد البعضية والدلالة المذكورة عامة للمؤمنين والكافرين
فلا بد من توجيه ذلك فنقول كما قال المحشي ان نسبة الهداية اليه تعالى بمعنى خلق الهداية بالمعنى اللازم
وهو الاهتداء ووجدان الطريق ونسبة الاضلال اليه تعالى بمعنى خلق الضلال اي فقدان الطريق وذلك
لانه تعالى الخالق وحده لكل شيء سواء فعل العبد او غيره وسواء كان حسنا او قبيحا لما مر من ان القبيح كسب القبيح
لا خلقه واذا كانت النسبة بالمعنى المذكور كانت مختصة به تعالى وقابلة للتعليق بالمشية ايضا واما عند المعتزلة
فلما كانت افعال العباد عندهم مخلوقة لهم دونه تعالى كانت الهداية المسندة اليه تعالى مجازا في الدلالة الموصلة
الى البغية ليصح التخصيص والتعليق المذكوران او البيان لكن بنصب الادلة لا بخلق الاهتداء لان الاهتداء
فعل العبد وهو مخلوق العبد عندهم فالادلة اسباب مؤدية الى ان يهتدي العبد بها مع تمكنه في الاهتداء
لانه فعله لا فعل الله قال في شرح المقاصد الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة اولا
والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر اهـ وهذا يدل على ان المعنى المذكور لنسبة
الهداية والاضلال حقيقة ووجهه ان نسبة الفعل الى فاعله حقيقة انما تكون بخلقه وايجاده لان معنى الفاعل

من الموجد وان الايجاد لا يتعلق بمعنى الفعل لانه اضافة محضة بل انما يتعلق بما فعل به وهو ههنا الاهتداء و
والضلال لكن يرد عليه ان النسبة الحقيقية الى الفاعل انما هي بايجاد الفاعل لا بما فعل بذلك الفعل من الحاصل
بالمصدر لا بالايجاد وما قد يترتب عليه وقد لا كالاهتداء والضلال بالنسبة الى الهداية والاضلال نعم يتم ذلك
لو كان الاهتداء والضلال مطاوع الهداية والاضلال وليس كذلك لان الافعال من قبيل علم وتعلم لا من قبيل كسر وتكسر
فالحق ان يقال ان الهداية بمعنى الدلالة على الطريق الموصل كما في اللغة وانها عامة تكون مع الوصول وبدونه
واستعمال العام في فرده لا يكون تجوزا في الآيات المذكورة مستعملة فيما مع الوصول بقرينة المقام فلا اشكال
اصلا وكان الاضلال عندهم بمعنى منع الالطاف وهو مختص به تعالى ويعني التعليق بالمشيئة ايضا وانما
يمنعها للعلم اي علمه تعالى بانها لا تجدي نفعا وهو بمعناه اللغوي وهو الدلالة على خلاف الطريق لكنه فعل
الشيطان والاسناد اليه تعالى مجاز لانه باقداره تعالى واما اللطف والتوفيق والعصمة فعندنا خلق قدرة
الطاعة في العبد والخذلان خلق قدرة المعصية فيه بناء على انها عرض لا يبقى زمانين فيكون مع الفعل وقيل
العصمة هي ان لا يخلق الله في العبد الذنب كما هو المروي عن بعض اصحابنا وقيل خاصية في نفس الشخص
او بدنه يمتنع معها صدور الذنب عنه ورد بانه ح لا يصح تكليفه بترك الذنب وعند المعتزلة اللطف ما
يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب المكلف منها مع تمكنه في الحالين اي الترك والاتيان ويسمى
اللطف المحصل للواجب وترك القبيح واللطف المقرب منها ويخص باسم التوفيق اللطف المحصل للواجب والخذلان

والخذلان عندهم منع اللطف ويخص باسم العصمة اللطف المحصل لترك القبيح فصل والاجل في اللغة الوقت
واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها ثم شاع استعماله في آخر مدة الحياة كما قال الوقت الذي علم الله بطلان
حياة الحيوان فيه وهو واحد لا يتغير بتقدم او تأخر بحسب الاسباب كما زعم الكعبي والمقتول ميت باجله اي
في الوقت الذي علم الله في الازل بطلان حياته فيه لا بفعل العبد الا ان موته مما خلقه الله عقيب فعل العبد
كالضرب فيتوهم انه بفعله وليس كذلك اذ لا مباشرة فيه ولا توليد ووجوب الجزاء على القاتل ليس لما ثبت في المحل
من الموت فانه ليس بفعله لا مباشرة ولا توليدا بل لما اكتسبه من الفعل المنهي بالاسباب المفضية اليه ولما ارتكبه من
النهي عن ذلك بمباشرة ذلك الفعل المفضي الى الموت سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل ومعنى زيادة
البر في العمر كما ورد في الحديث لا يزيد في العمر الا البر كثرة الخير وطيب العيش فانه في حكم الزيادة فنقص القاطعة
على انه لا يتقدم ولا يتأخر عن الاجل قال تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون فصل في الرزق هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء بالتغذي او
بغيره مباحا او حراما فيدخل رزق الانسان وسائر الحيوانات ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع
لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا لا يستوفي رزقه
ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذلك بخلاف ما اذا قيل بدل فانتفع به ليتنفع به على ما هو عند البعض
ويختص بالمأكول لكثرة استعماله فيه وعند المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه فيخرج الحرام لان الرزق مضاف

الى الله تعالى واضافة الحرام اليه تعالى قبيح بناء على اصلهم الفاسد فلا يكون من رزق في جميع عمره بالحرام مرزوقا وذلك باطل اذ قد دلت النصوص القاطعة على ضمانه تعالى الارزاق قال تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها

خاتمة التسعير تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان او غيره ويكون غلاء باعتبار الزيادة على المعتاد الغالب في ذلك المكان والزمان ورخصا باعتبار النقصان عنه باسباب من الله تعالى مما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس او له فيه اختيار كادخار الاجناس فلمن رجعه الى الله تعالى ايضا فالمسعر هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما انه قد يكون من افعال العباد

فصل اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه والمعتزلة من جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله واوجبوا على الله امورا بناء على اصلهم الفاسد من جعلهم العقل حاكما بالحسن والقبح ونحن لا نجعله حاكما بل الحاكم هو الله تعالى فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه وتحيروا في معنى الوجوب عليه تعالى ففسروه تارة بانه لا بد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان لتركه مدخلا في استحقاق الذم فمنها اللطف وهو كل ما يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية او يختار عنده الطاعة كالارزاق واكمال العقل ونصب الادلة وما اشبه ذلك لان منعه نقض للغرض الذي هو الاتيان بالمامور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بالمنع لجواز ان ان لا يكون بعض المامور به مرادا ولغرض او يتعلق بنقضه حكمة ولان منعه تقريب او تحصيل للمعصية وذلك

وذلك قبيح ورد بعد تسليم ان ايجاد القبيح قبيح بان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا عدم التقريب الى الطاعة اعم من التقريب الى المعصية ولان الواجب من الطاعة لا يتم الا به لانه يحصله او يقربه وما لا يتم الواجب الا به واجب قلنا ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا فليس مما نحن فيه على انه يجب ان لا يبقى كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب فيجب ان لا يخلو عصر من الانبياء والاولياء يامرون بالمعروف ويدعون الى الحق ومنها العوض وهو نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الالم والسقم ونحوه مما يجري مجراه كتفويت المنافع عليه وخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق لان تركه قبيح لانه ظلم فيجب فعله واختلفوا في وجوب كونه في الآخرة فقيل لا لانه يجب دوامه وقيل نعم لان الانقطاع يوجب الالم فيستحق بهذا عوضا آخر وهلم ورد لجواز عدم شعوره بالانقطاع او في صوطهم بالذنوب فمن قال به قال لولاه لكان الكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الكفر والجمع محال ومن لا قال عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات بحيث لا يتالم بانقطاع التخفيف واختلفوا في ان اعواض الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والمجانين والبهائم تكون في الدنيا او في الآخرة واعواض الكفار والفساق في الآخرة بتخفيف العذاب وفي ان البهائم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العلم بان ذلك عوض ام لا ومنها الاصلح للعباد في الدين فقط كما ذهب اليه البصريون من المعتزلة ويسمونه بالاصلح الانفع وقيل في الدنيا ايضا كما هو

مذهب البغداديين منهم ويعنون به الاصلح في الحكمة والتدبير سواء كان فيه نفع العبد في الدين او الدنيا او
كليهما او لم يكن ولا خلاف بين الفريقين في وجوب الاقدار والتمكين عليه تعالى لان تركه بخل ان علم بما هو الانفع
وسفه اى جهل ان لم يعلم قلنا فيلزم ان لا يخلق الله تعالى الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى
بالآلام والاسقام وان لا يخلده في النار وان لا يميت الحى وان لا يبقى المسيء سيما ابليس وذريته ثم
حيث يأتون الناس بالاسائة من حيث لا يدرون ثم فصل في اسماء الله تعالى وبه تنتهي مباحث الالهيات
ثانيها الاسم وهو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان
على ما هو مصطلح النحاة والمسمى وهو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية وهي وضع الاسم للمعنى وقد
يراد بها ذكر الشيء باسمه ضرورى لا خفاء فيه بعد تصور معانيها لكنه لما كان اكثر ما يقع في المحاورات من الاسماء
هو الاسم الذي اريد به المدلول دون اللفظ وكانت الاحكام الواردة عليه واردة على مدلوله كما في زيد
كاتب والمدلول هو المسمى اطلق البعض القول بان الاسم نفس المسمى ثم لما كان مجرد ذلك غير كاف في صحة القول
المذكور ضرورة ان اللفظ غير المسمى وان اريد به المدلول قال المص والقول بان الاسم نفس المسمى وان التسمية غيرها
ليس على ظاهره بل اريد بالاسم في هذا القول المدلول اى مدلول ما صدق عليه الاسم تجوزا لانه لما لم يكن اللفظ
ملحوظا قصدا بل تبعا وآلة للمعنى جعل كانه لم يكن مذكورا بل المذكور هو المدلول فقط فالمراد ان مدلول الاسم نفس
المسمى وقد يقال اذا اريد بالاسم المدلول فقد يكون نفس المسمى كاسم الذات وقد يكون غيره كاسماء الافعال وقد

وقد لا ولا كاسماء الصفات على ما نسب الى الشيخ هذا ومن ههنا يعلم ان التمسك من القائلين بالعينية بقوله تعالى
اى ما تمسك به من قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى لان التسبيح للذات دون الاسم ومن القائلين بالغيرية بقوله
تعالى ولله الاسماء الحسنى لان المسمى واحد ليس بمحل النزاع فان الكلام فيما صدق عليه مدلول الاسم وان
مدلول لفظ الاسم هو اللفظ دون الذات لكن بقى هم ان يكون نفس الذات غاية ما في الباب ان يكون
ايقاع التسبيح على الاسم على سبيل التجوز وذلك لا يفيد النفية بل يؤكد الغيرية على انه كما يجب تنزيه ذاته
وصفاته عن النقائص يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة له تعالى عن الرفث وسوء الادب ومبنى الخلاف اى منشؤه
ان الاسم كزيد اذا اطلق فالمراد به المسمى كما في زيد كاتب فان الكتابة فعل الذات او نقش اللفظ كما في زيد مكتوب
فان المكتوب نقش اللفظ فلا يبعد ان يقع لهذا اختلاف في ان الاسم نفس مسماه او غيره كما مر ثم لا خلاف
في جواز اطلاق الاسماء والصفات عليه تعالى اذا ورد اذن الشارع وعدم جوازه اذا ورد منعه واما اذا
اتصف البارى بمعناه ولم يرد به اى بلفظه اذن ولا منع ولا بمرادفه اى مرادف لفظه وكان مشعرا بالجلال فقيل
يجوز اطلاقه عليه تعالى ومنعه الجمهور لانه لا يجوز ان يسمى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بما ليس من اسمائه بل لو
سمى واحد من افراد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالبارى تعالى اولى ولم يجز بالاتفاق مثل العارف
والفطن لتوهم الاخلال لشيوع استعماله مع خصوصية تمتنع في حقه تعالى فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم
والفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا مثل الحارث والزارع وان كان

وا ما في الكتاب لعدم الاخلال ولا يكفي في صحة الاجراء على الاطلاق بمجرد الوقوع في الكتاب او السنة بحسب اقتضاء
المقام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ثم اعلم ان مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون ماخوذا باعتبار الا
فعال والصفات والسلوب والاضافات وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزاء ولا خلاف في كثرة اسماء الله
تعالى باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات وكذا لا خلاف في امتناع ما يكون باعتبار الجزء
اذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم باعتباره عليه تعالى كالجسم على الانسان والحق ثبوت ما هو باعتبار
نفس الذات وهو لفظ الله فانه علم للذات وان كان ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام وكان الاله
اسما للمعبود مطلقا فان ذلك لا ينافي العلمية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا علم ولا سبيل
الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه ككونه واجب الوجود على انه يجوز ان يكون الواضع
هو الله تعالى ولا تنحصر اسماؤه في تسعة وتسعين وان ورد ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة
اذ ربما لا يكون اسم العدد لنفي الزيادة بل يجوز ان يكون لغرض آخر كزيادة الفضيلة اي ان من احصاها دخل
الجنة في موضع الوصف | الباب السادس في السمعيات | اي في الامور التي يتوقف عليها السمع كا
لنبوة او تتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية
وفيه فصول الفصل الاول في النبوة النبي انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ ما اوحي اليه وكذا
الرسول وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد

عدد الرسل على عدد الكتب فقيل من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك ثم البعثة لطف
من الله تعالى وفضل منه للعالمين لانه يتضمن مصالح كمعاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته
ووحدانيته فيما لا يستقل به مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ورفع الاحتمال كازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات
لكونه تصرفا في ملكه بغير اذنه وبيان الحكم كمنافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار
مع ما فيها من الاخطار وبالجملة فمنافع البعثة اكثر من ان تحصى ولذا قال بوجوبها المعتزلة وبعض الفلاسفة فان
قيل البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك لجواز ان يعرف المبعوث
بنصب الادلة له الدالة على ان القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر
عنها جميع الخلق وتكون مفيدة له ذلك العلم او بخلق العلم الضروري فيه بانه المرسل ولا بد ان الفائدة في باب البعثة
هي التكليف وهو لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لانه في حقه مشقة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة و
الانتفاع وذلك لان منافع التكليف اكثر من مضاره وان خفيت تفاصيل البعض عن البعض كهيئات الصلوة
وهيئات الحج وغيرهما وطريق ثبوتها اي البعثة هو المعجزة ماخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقته الاعجاز اثبات
العجز ثم استعير للاظهار ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل وهي في العرف امر خارق للعادة
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق
النار واحترز بقوله مقرون بالتحدي عن الكرامات وبقيد عدم المعارضة عن السحر ووجه دلالتها على صدق دعوى

الرسالة انما هو عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت به العادة من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق
كمن يقول الدليل على اني رسول هذا الملك اليكم انه لو ان هذا الملك عادته بان يقوم عن سريره ثلاثا ويقعد
ففعل فانه يكون تصديقا له ويحصل به العلم الضروري بصدقه من غير ارتياب ولا يقدح فيه اي في دلالته على الصدق
وحصول الجزم احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل مستندا الى مدعي الرسالة لخاصية فيه في نفسه او بدنه او لا
طلاع منه على خاصية في بعض الاجسام يتخذ بها ذريعة الى ذلك او ان يكون مستندا الى وضع فلكي لا يطلع عليه غيره او
يكون من ملك او جن او يكون ابتداء عادة او تكرر عادة لا تكون الا في دهور متطاولة او يكون مما
يعارض الا انه كان متروك المعارضة لعدم بلوغهم الى من يقدر على المعارضة او بلغه لكنه ترك لمانع كالخوف والاشتغال
بما هو اهم او لا يكون ذلك منه تعالى لغرض لانتفاء الغرض في افعاله على ما هو المذهب او يكون لغرض لكنه لا لغرض
التصديق اي لا لان يصدق مدعي الرسالة بل لثبوت غرض آخر مثل ان يكون اجابة للدعوة او معجزة لنبي آخر الى
غير ذلك من الاحتمالات مثل ان يكون اضلالا للخلق على ما هو المذهب من ان الله تعالى يضل من يشاء فان الاحتمالات
والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم القطعية العادية الضرورية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من
غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات على ان الكلام فيما ثبت العجز عن معارضته وحصل الجزم
بانه خارق للعادة مع فرط الاهتمام من المتحدين بها وكونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك
ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في

في زمن داود عليه السلام والفصاحة في زمن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فلا يتاتى انه متروك المعارضة وانه اي ذلك
الامر شيء لا يمكن فيه الا الله مثل احياء الموتى وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونحو ذلك فلا يتوهم انه لخاصية
فيه او في بعض الاجسام او غير ذلك من الاحتمالات على ان مجرد التمكين وترك الدفع من القادر الحكيم كاف في افادة
المطلوب وان ترتب الغايات على بعض افعاله مما لا خفاء فيه وان لم نجعلها اغراضا له ونحن لا نقول انه فعل المعجزة لغرض
التصديق بل انها دلت على تصديق الله اياه وانه صادق في دعواه وبذلك يحصل لنا التصديق به فان حصول
التصديق اي تصديقه تعالى اياه لا يتوقف على كونه غرضا له تعالى بل بمجرد اظهار المعجزة على يد مدعي النبوة يكفي في ذلك
وكذلك لا يتوقف ايضا على كون الباعث تعالى صادقا في اخباره بان هذا المدعي صادق في دعواه فان اظهار المعجزة
على يده اخبار بصدقه ليس ذلك بناء على انه اي كون الباعث تعالى صادقا سمعي لا يعلم بدون السمع من المخبر الصادق
اذ لا سبيل الى ذلك بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى محال وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع
في حيز المنع ومن هنا يعلم انه يصح التمسك بخبر النبي صلى الله عليه وسلم في اثبات الكلام له تعالى فصل في نبوة نبينا
محمد صلى الله تعالى عليه وسلم رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق لانه عليه الصلاة والسلام
ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت بمجرى الشيء في الى
صف حد واما اظهار المعجزة فلانه اتى بمعجزتها القرآن المعجز بفصاحته بلغاء العرب الوبا مع كثرتهم كثرة حصى
البطحاء وشهرتهم بالعصبية والحمية الجاهلية ولو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لانه مما

تتوفر الدواعي الى نقله والنقل جميع ذلك قطعي فلا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها لمانع او عارضوا
ولم ينقل الينا لعدم المبالاة وقلة الالتفات ولم يطعنوا فيه مع كمال حذاقتهم وفرط عنادهم وتهالكهم للاسلام بل نسبوه
لكمال حسنه وبلاغته الى السحر كما هو دأب المتعجب فالمطاعن القادحة في اعجازه مدفوعة اجمالا والتفصيل في كتب
المقاصد فان اردت معرفة التفاصيل فارجع اليه وتحقيق اعجازه انما كان من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته لا لعدم تاتي
المعارضة مع سهولتها في نفسها فبطل القول بان اعجازه بالصرفة كما ذهب اليه النظام وكثير من المعتزلة والشيعة بمعنى
ان الله تعالى صرف همم المتحدين وسلب علومهم التي لابد منها في الاتيان بمثل القرآن على ان نقصان البلاغة ادخل في
الاعجاز بالصرفة فلو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقتها لانه كلما كان انزل
في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة ولانه عطف على قوله لانه اتى اخبر عن المغيبات
الماضية والمستقبلة فالماضية كقصص موسى وعيسى ويوسف وابراهيم ونوح ولوط عليهم السلام وغيرهم على
تفصيلها من غير سماع عن احد واما المستقبلة فمنها ما هو في القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها
وقوله تعالى الم غلبت الروم الى قوله لا يخلف الله وعده وقوله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر لتدخلن المسجد
الحرام ليظهره على الدين كله وقوله لا ياتون بمثله الى غير ذلك ومنها ما ليس فيه كقوله عليه الصلوة والسلام الخلافة بعدي
ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله تعالى الى غير ذلك ولانه ظهر
منه عليه الصلوة والسلام امور خارجة عن العادة وهي تنقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور خارجة عنها فالاول كولادته

كولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوأتيه مع خاتم النبوة بين كتفيه وطوله قامته عند الطويل وربعته
عند الوسيط وكونه مبصرا من خلفه كما كان مبصرا من قدامه والثاني لكونه غاية في صفات الكمال من الصدق والامانة والشجاعة والفصاحة
والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق
وبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الالهية وكونه مستجاب الدعوة كما دعا لابن عباس رضي الله عنهما اللهم فقهه في الدين فصار امام
المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد والثالث كخرور الاوثان ليلة ولادته وسقوط شرف
قصور الاكاسرة واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر وانقياد الشجر وتسليم الحجر ونبع الماء من بين اصابعه الى ان روي الجنود
ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام يسير وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر وشكاية الناقة من صاحبها وشهادة
الشاة المسمومة يوم خيبر بانها مسمومة وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومن الشواهد نصوص الكتب للانبياء المتقدمين
عليهم السلام المنقولة الى العرب من التورية والانجيل والزبور كما فصل فيما بعد لذلك ومن الاقناعيات لاهل الانصاف ما اجتمع فيه
من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والكمالات العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب فان العقل
السليم يجزم بان ذلك لا يجتمع الا لنبي وما اشتملت عليه شريعته في كل باب ما يعلم المنصف الناظر فيه انه ليس الا وضعا الهيا ووحيا
سماويا والمبعوث به ليس الا نبيا ومنها ظهور بهاء شريعته على سائر الاديان وانتشارها في الآفاق والاقطار مع قلة الاعوان
وكثرة الاعداء عددا وشدتهم شوكة وفرطهم حمية وعصبية وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انوار شريعته فلا يكون ذلك الا
بعون الهي وتأييد سماوي وغاية تشبث المنكرين لنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم الطعن في النسخ بانه لو لم يكن

الحكم الناسخ لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فيلزم الجهل او لمصلحة علمها واهملها اولا ثم راى رعايتها فبداء
وبان الحكم اما موقت فانتهائه لا يكون نسخا واما مؤبد فنسخه تناقض واما مرسل لا توقيت ولا تابيد فيه فاما ان يعلم الله
استمراره ابدا فلا يرتفع لئلا يلزم الجهل او الى غاية فانتهائه لا يكون نسخا والجواب عن الاول انه لمصلحة تجددت فان المصالح
تختلف باختلاف الازمان والاحوال وعن الثاني بانه مرسل لكنه موقت في علمه تعالى والرفع والنسخ في الظاهر وقد يبين ذلك
في موضعه المعد لمثل ما اشرنا اليه وخصوصا الذين من موسى عليه السلام تمسكا بما نقلوا عنه عليه السلام بزعمهم مثل تمسكوا با
لسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض والجواب ان هذا افتراء عليه عليه السلام ودعوى تواتره
مكابرة او على تقدير وقوعه منه عبارة عن طول الزمان فانه كثيرا ما يعبر بالتابيد والدوام عن طول الزمان ثم النص والا
جماع يدل على انه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الناس كافة قال الله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس بل
الى الثقلين قال الله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الاية وزعم بعض اليهود والنصارى انه مبعوث الى
العرب خاصة زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب ورد بان احتياج اليهود
والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريف وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله وانه لا يبعث نبي بعده
ولكن رسول الله وخاتم النبيين واذا ثبت انه خاتم الانبياء ثبت انه لا تنسخ شريعته بل شريعته ناسخة لجميع
الاديان واجمع المسلمون على انه افضل الانبياء كيف لا وامته خير الامم قال الله تعالى كنتم خير امة الاية وتفضيل
الامة من حيث انها امة تفضيل للرسول الذي هم امته واختلفوا في الافضل بعده فقيل ادم عليه السلام لكونه ا

ابا البشر وقيل ابراهيم عليه السلام لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى عليه السلام لكونه كليم الله وقيل عيسى عليه السلام
لكونه روح الله وقيل نوح عليه السلام لطول عبادته ومجاهدته ودل الكتاب على معراجه صلى الله عليه وسلم الى المسجد الاقصى
صلى الله عليه وسلم
واجماع القرن الثاني على انه في اليقظة وبالجسد ولو كان دعوى النبي في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد
بعض من اسلم ترددا منه في صدق النبي صلى الله عليه وسلم ودل الخبر المشهور على انه الى السماء والمنكر مبتدع وخبر الواحد
الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الروايات فصل من شرائط النبوة الذكورة وكمال العقل والفطنة وقوة
الراي ولو في الصبى كعيسى عليه السلام والسلامة عن كل ما تنفر عنه الطبائع السليمة كالعيوب المنفرة من البرص والجذام ونحو
ذلك او ما يخل بالمروة كالاكل على الطريق او ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرائع وقبول الامة ثم المختار ان الانبياء معصومون
عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ فان المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ فلو جاز التقول
والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وعن الكفر قبل البعثة وبعدها وجوز الشيعة لهم اظهار الكفر
تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة وعن تعمد الكبائر بعد البعثة
سمعا عندنا لان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه وعقلا عند المعتزلة بناء على اصلهم
في مسئلة التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الصلاح وعن الصغائر المنفرة كسرقة لقمة وعن تعمد غير المنفرة وعن سهو
الكبيرة ايضا وذلك لئلا يلزم ما هو منتف قطعا كحرمة اتباعهم فانها منتفية قطعا لان اتباعهم واجب بالاجماع وبقوله
تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ولولا عصمتهم عما ذكر لزم [illegible] ورد شهادتهم فانه ايضا منتف قطعا بان

من ترد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين ولولا عصمتهم عما ذكر لزم ان
ترد وكذا وجوب زجرهم وتعنيفهم عن ارتكاب ذلك لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم
المحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية واستحقاقهم العذاب والطعن لدخولهم تحت قوله تعالى
ومن يعص الله الآية وعدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ونحو ذلك من لزوم كونهم من حزب الشيطان
وغير ذلك واحتج المخالف بما نقل من ذنوبهم وتوبتهم واستغفارهم واجيب عنه اما اجمالا فما صح منه فهو مما نقل متواترا او
نص في كتاب الله تعالى محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة واما تفصيلا فمذكور في التفاسير والكتب
المصنفة في ذا الباب والاولى ان لا يحصر عددهم عليهم السلام وان ورد في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون
الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة عشر وذلك لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقاديات
وافاد ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص واجمع اهل الحق على عصمة الملائكة عليهم السلام
لقوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء في ان مثل هذه العمومات يفيد الظن وان
لم يفد اليقين وما يقال من انه لا عبرة بالظن في باب الاعتقاد فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم والحكم
القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل منه الظن فظاهر البطلان واحتج المخالف بقصة ابليس مع كونه من الملائكة
بدليل تناول امر الملائكة بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة الآية اياه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك ان

ان تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وبغيبتهم في حق آدم عليه السلام واستبعادهم جعله
خليفة بقولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك و
نقدس لك ورد الاول بان ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه وعده من الملائكة تغليب لا يقال كان جنيا فعلا او
جنيا كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شأنهم الاستكبار لانه خلاف الظاهر والثاني بان الاغتياب انما يكون لغرض ع
اظهار نقص الغير وذلك انما يتصور ممن لا يعلم والله سبحانه عالم بجميع الاشياء فلا غيبة هناك بل قصدهم عليهم السلام
التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق مع وجود الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى
او مشاهدة من اللوح المحفوظ واما تعذيب هاروت وماروت ملكين ببابل فمعاتبة كمعاتبة الانبياء على السهو و
الزلة ولم يكن منهما كفر بالسحر ولا اعتقاد لتأثيره بل انما كان تعليم منهما مع تنبيه على ان العمل به كفر وذلك ابتلاء من الله
للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فمؤمن ثم جمهور اصحابنا والشيعة على ان الانبياء
عليهم السلام افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي ابي عبد الله الحليمي والقاضي ابي بكر منا فعندهم الملائكة افضل وعليه
الفلاسفة وبالغ بعضهم من اصحابنا حتى فضلوا خواص البشر من الانبياء على خواص الملائكة وعوامهم من المؤمنين على
عوامهم اما عقلا فلان للبشر عوائق عن العبادات العملية والعلمية من الشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة
لاوقاتهم وليس من ذلك للملائكة شيء ولا شك ان اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعات مع الشواغل والعوائق ادخل
في استحقاق الثواب لكونه اشق ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة واما سمعا فلقوله تعالى

ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل
الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين ومن جملتهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولانه
تعالى امرهم بالسجود لآدم قال الله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق للفهم
لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول فلا يفعله الحكيم واذا كان آدم افضل منهم
كان غيره من الانبياء كذلك واستكبار ابليس والتعليل بانه خير من آدم يدل على ان امرهم بالسجود انما كان تعظيما
وتكرمة لآدم ولانه تعالى امر آدم بتعليمهم الاسماء فعلمهم والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الامر
ليس الا قصدا الى اظهار ما خفي من الفضل لآدم ودفع ما يتوهمونه فيه من النقصان ولهذا قال تعالى الم اقل لكم اني اعلم
غيب السموات والارض واحتج الخصم بانها كما هو مقتضى اصول الفلاسفة متصفة بالكمالات العلمية والعملية
بالفعل من غير شوائب النقص والجهل والخروج من القوة الى الفعل على التدريج قوية على الافعال العجيبة كاحداث
السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة
والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح علومهم واعمالهم ادوم لطول ازمانهم واقوم لسلامتها عن مخالفة المعاصي
المنقصة للثواب واسلم لانهم ياخذون من اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات والاسرار ولا كذلك البشر وبقوله
تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان هذا الكلام انما يصح اذا كان الملك
افضل والجواب انه انما قال ذلك حين استعجله قريش العذاب الذي اوعدوا به كقوله تعالى والذين كذبوا بايا

باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست بملك حتى يكون لي القدرة والقوة على انزال العذاب باذن
الله تعالى كما يحكى ان جبرائيل قلب باحد جناحيه بلاد قوم لوط فاين حديث الافضلية التي هي اكثرية الثواب وبقوله
تعالى علمه شديد القوى يعني جبرائيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ دون التعليم
وقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن عبوديته ولا من هو ارفع
منه كقولك لا يستنكف عن هذا الامر الوزير ولا السلطان والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وادعائهم
في المسيح مع النبوة الالوهية والترفع عن العبادة لكونه روح الله ولدا بلا اب والمعنى لا يترفع عيسى عن عبوديته
ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام قلنا الوجه الاول على تقدير تسليم مقدماته
لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا على انه معارض بما مر من الوجوه العقلية لافضلية الانبياء
وتاويل البواقي من الوجوه السمعية في كتب التفسير كما نقلناه واما المراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء والرسل
فيجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم لكونهم اخفى للشرف وهي خوارق العادات
كرامات الاولياء والولي هو العارف بالله المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات
وكرامته ظهور امر خارق للعادة غير مقارن بدعوى النبوة وتفارق المعجزة بالخلو عن دعوى النبوة فلا توجب
التباس النبي بغيره ولا انسداد باب اثبات النبوة اذ لا تنفي دلالة المعجزة على النبوة ومشاركتهم للانبياء في ظهور الخارق
لا يخل بعظم قدرهم ووقعهم في النفوس بل تفيد زيادة جلالة قدر الانبياء وزيادة الرغبة في اتباعهم حيث نالت

انهم واتباعهم تلك الرتبة ببركة الاقتداء بهم والاستقامة على طريقتهم وتفارق الكرامة السحر ايضا بانها لا يجري فيها التعليم
والتعلم ولا يتأتى فيها المعارضة ولا تجامع النفس الشريرة بخلاف السحر في ذلك كله ولا يكون السحر الا بمباشرة اعمال مخصوصة
بخلاف الكرامة وكلاهما واقع اما الكرامة فلقصة مريم قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال
يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ولقصة آصف من اتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف وغير ذلك مما روي
عن كثير من الصحابة واما السحر فلقوله تعالى يعلمون الناس السحر وقوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه
وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ولما ثبت ان سحر النبي صلى الله عليه وسلم وعائشة رضي الله عنها وابن
عمر رضي الله عنهما ولا دلالة لقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى على انه لا حقيقة له وانما
هو تخييل وتمويه وذلك لجواز ان يكون سحرهم هو ايقاع هذا التخييل وقد تحقق ولو سلم فيكون اثره في تلك الصورة
هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين فهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها
اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها قد جرت به العادة من المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
العين حق وذهب كثير من المفسرين الى انه فيها نزلت آية وان يكاد الذين كفروا الآية وللعلماء بالسحر والعين
في جواز الاستعانة بالرقى وجواز تعليق التمائم خلاف ودلائل من الطرفين كما قال في شرح المقاصد احتياطا وآثار والاتباع
من الجانبين والمسألة بالفقهيات اشبه والولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية ولا يصل عبد امر ذلك
ولا تسقط عنه التكاليف وما نقل عن بعض الاباحية ان الولي اذا بلغ الغاية في الحب وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط

عنه الامر والنهي ولم يعرف بالذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبائر فاسد باجماع المسلمين ولا تكون الولاية افضل من النبوة
وليس من الادب اطلاق القول به لان علامة غاية الكمال نيل رتبة النبوة واما ولاية النبي فقيل افضل لما فيها من معنى القرب والا
ختصاص كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبي في غاية الكمال ومعنى النبوة معنى الانباء والتبليغ كما هو شأن من
ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ الاحكام وقيل بل نبوته افضل لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الخلق
في الدارين مع شرف مشاهدة الملك فصل في المعاد المعاد توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود
بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة
واما المعاد الروحاني الذي يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد ولما كان المعاد الجسماني
على بعض الاقوال متوقفا على اعادة المعدوم حاول بيان جوازها فقال ويجوز اعادة المعدوم لان المعاد مثل
المبدأ بعينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه والامكان الذاتي لا يزول بحسب الاوقات اذ لا اثر للاوقات
فيما هو بالذات على ان المعدوم الممكن قابل للوجود والوجود الاول بما افاد المادة القابلة الباقية زيادة
استعداد لقبول الوجود في ذلك الوقت اي وقت الاعادة لاكتسابها ملكة الاتصاف به اولا فصارت قابليتها ثانيا
اقرب واعادته على الفاعل اهون وتلخيصه ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو اهون عليه لكنه قال في شرح
المقاصد الاقرب ان تحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وجمع ما بقيت من المواد الى ما كانت عليه من الهيئة
والتأليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك

النابي والتصد فضلا عن الاستعداد القائم به واحتج الخالق بان المعدوم لا اشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت فلا حكم عليه بصحة العود
لاقتضائه ثبوت المحكوم عليه ولا اعادة الا بعد الحكم بصحة العود وما ذكرتم من انه يمكن الوجود في الزمان الثاني كالاول انما هو نظر
الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامتناع الحكم عليه وبانه لو اعيد المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لا يبقى فرق بين المبدأ والمعاد
لوجوب اعادة الوقت ايضا لانه من جملة المشخصات وانه محال ضرورة وبانه على ذلك التقدير يرتفع التقدم بين الشيء ونفسه واللازم
باطل بالضرورة والجواب عن الاول ان الاشارة العقلية كافية في صحة الحكم والا لامتنع الوجود اولا لكان امتنع لذاته وعن الثاني
انا لا نسلم ان الوقت من المشخصات فانا نقطع بكون هذا الكتاب هو بعينه كان في الامس والتغاير الاعتباري لا ينافي الوحدة الشخصية
على ان الفرق حاصل بان المبدأ اي واقع اولا اي من غير سبق حدوث لا في الزمان الاول والمعاد واقع ثانيا اي مع سبق بالحدوث
الاول لا في الزمان الثاني فيكون بينهما تقدم وتأخر وان كانا في زمان واحد وبهذا الاعتبار من الفرق بالتقدم والتأخر بالذات
او بالزمان يجوز تقدم العدم بين الشيء ونفسه كما لا يخفى ثم ان المتفقين من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد واختلفوا في كيفيته
فذهب جمهور المليين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم كامن والفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره
واعراضه ولا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل للفناء اليه فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وكثير من العلماء الى انه
روحاني وجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن والمحقق انه قد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة
المعاد الجسماني وانه امر ممكن في نفسه فوجب التصديق به والمعتزلة يدعون به بالعقل بناء على ان ثواب المطيعين وعقاب العاصين
والعوض المستحقين لا يتاتي الا بالاعادة ثم تجب لان ما لا يتاتي الواجب الا به واجب وفيه مع بنائه على اصلهم الفاسد انه يتاتي

يتاتي بالمعاد الروحاني فلم لا يكفي فالاولى هو التمسك بدليل السمع وبالجملة المعاد الجسماني من ضروريات الدين وانكاره
كفر بيقين فاذا حمل الايات والاحاديث الواردة في باب المعاد على التمثيل والتصوير للمعاد الروحاني اعني بالمعاد
احوال النفس نعم
الروحاني فوز النفس بعد الموت الى عالم المجردات بقطع التعلقات في السعادة بوجدانها ذاتها متصفة بالفضائل والشقي
لشعورها بنقصانها الى دوام الحق لعدم تقرر الظاهر ومن يقول بتجرد النفس وبقائها وعودها الى البدن كان
من المحققين من العلماء ومن يقول بالمعادين فلا يرتفع اصلا من الدين بل يمكن يبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا ينفع
فيه شبه المنكرين فالحشر على هذا الظاهر لظهور عدم توقفه على اعادة البدن الاول وانما يتوقف على عود النفس الى البدن
مطلقا وليس هذا تناسخا لكونه عودا في الآخرة الى الابدان والتناسخ هو عود النفس في هذه الدنيا الى الابدان ثم قال
المصنف مما يميل كلام هذا القائل الى ان هذا بان يخلق الله بدنا من اجزاء اصلية متفرقة للبدن الاول فيعيد اليه نفسه
المجرد الباقية بعد خراب البدن ولا ضرر في ذلك ايضا وان لم يكن هو البدن الاول بعينه وتشخصه على ما يشعر به قوله
تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها فانه قيل يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير
من عمل الطاعة وارتكب المعصية لكنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للنفس ولو بواسطة الآلات وهو باق
وان تبدلت الآلات واحتج المنكرون للمعاد الجسماني بامتناع اعادة المعدوم والمعاد الجسماني يتوقف عليها للقطع بفناء
التابين والذي يشكك من الاعراض والجواب بمنع امتناع الاعادة مع انك قد عرفت من ان من يقول بتجرد النفس
الى انه لا يتوقف عليها اي على اعادة المعدوم وبانه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزءا منه فالاجزاء المأكولة اما ان

شاد في بدن الآكل او المأكول او بدنيهما لا سبيل الى الثالث لظهور استحالته ولا الى الاولين لانه ان اعيدت في بدن الآكل
فلا يكون المأكول بعينه معادا او في بدن المأكول فلا يكون الآكل بعينه معادا مع انه لا اولوية لجعلها جزء احد بعينه دون الآخر
على انه يلزم في اكل الكافر المؤمن اما تنعيم الاجزاء العاصية ان اعيدت الاجزاء التي صارت عاصية في بدن الآكل
في بدن المأكول او تعذيب الاجزاء المطيعة ان اعيدت في بدن الآكل ورد بان الحشر اعادة الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول هو الاجزاء الاصلية الحاصلة من
ابتداء الخلق من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان تصير تلك الاجزاء التي كانت فضلة في الآكل اصلا في المأكول نطفة
واجزاء اصلية لبدن آخر فيعود المحذور قلنا الفساد في وقوع ذلك لا في امكانه ولعل الله يحفظها من ان تصير
جزءا اصليا لبدن آخر بل جزءا مطلقا فضلا عن ان يكون اصليا واما ما ذكروا من ان الغرض لازم لفعله تعالى ولا غرض
في الاعادة لانه اما ان يكون عائدا اليه تعالى او الى العبد والاول نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والثاني اما ايلام او
التذاذ والايلام لا يليق بالحكيم واللذة الحسية دفع للالم ولا الم في العدم فنحن نمنع لزومه وعلى تقدير لزومه نمنع انحصاره
في اللذة والالم لا يجوز ان يكون الغرض ايصال الجزاء الى المستحق ثم ما ذكر من ان المعاد هو الاجزاء الاصلية فانما هو
على سبيل الجواز لا للدلالة النصوص الواردة في باب الحشر اذ منها ما هي لاثبات نفس الاعادة بدون تعيين المعاد
انه الاجزاء باسرها ام الاصلية فقط وهو قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وقوله تعالى فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ومنها ما هي لازالة استبعاد المنكرين احياء الرمم بتذكير ابتداء الخلق والتنبيه على

على كمال القدرة كقوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة الآية وقوله تعالى أئذا متنا وكنا ترابا الآية
وهذه وان كانت بظاهرها مشعرة بان مورد النفي والاثبات هي اعادة الاجزاء باسرها لا الاصلية وحدها لكن المتقدمة منها
اثبات الاعادة وان لم يكن استبعاد المنكرين احياء الرمم لا تعيين المعاد فلا ينافي ما ذكروا واحتجوا اي القائلون بحقية حشر
الاجساد في ان الحشر ايجاد للاجزاء التي يجب اعادتها بعد الفناء كما يشعر به قوله تعالى هو الاول والآخر اي في الوجود ولا يتصور
ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية
كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل لك اهذا اول من زارك ام آخرهم فتقول هو الاول والآخر
وتريد انه لا زائر سواه او هو الاول والآخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر
رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب
بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت وقوله كما بدأنا
اول خلق نعيده وقوله كما بدأكم تعودون والبداءة من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابتدائه لا تتصور بدون
تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد بابتداء الخلق الايجاد والاخراج من العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى
وبدأ خلق الانسان من طين او جمعها على قوله ايجاد بعد التفرق واحياء بعد الموت كما يشعر به قوله تعالى واذ قال ابراهيم
رب ارني كيف تحيي الموتى الآية الى يحيي هذه الله بعد موتها الى قوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما الآية

وقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك تخرجون الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفي
الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لان السؤال وقع عن ذلك
ثم هي معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالاعدام ولذلك قال في شرح المقاصد والحق التوقف ثم الجنة والنار
مخلوقتان لقصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه
اجماع الامة قبل ظهور المخالفين قال في شرح المقاصد وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين
ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما مع ظواهر مثل قوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت
للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين والحمل
على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مثل ونفخ في الصور خلاف الظاهر لا يعدل اليه بدون قرينة قيل يمتنع خلقها
في الافلاك بهذا العالم لامتناع الخرق والالتئام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها او في عناصره
لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا معنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها
في عالم العناصر ويمتنع في عالم آخر لانه لا احتياج الى محدد الجهات يكون كرويا كما فلا يلاقي بهذا العالم الا بنقطة
فيلزم الخلاء بين العالمين وهو محال ولاشتماله لا محالة على عناصر لها احياز طبيعية يلزم ان يكون لعنصر واحد
حيزان طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه في هذا
العالم لكونه خارجا عنه وذلك محال ولو سلم عدم لزوم ذلك فلا اقل من انه يلزم الميل اليه وعنه وهو ايضا محال

محال ورد بمنع امتناع الخرق والالتئام واستحالة الخلاء وغير ذلك من المقدمات الفلسفية على انه لا يمتنع كون العالمين
في محيط لهما بمنزلة تدويرين في ثخن فلك ولا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون العناصر مختلفة الطبائع او حيزها في احد العالمين
غير طبيعي وليس التناسخ عود الارواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم فان قيل اذا كانتا مخلوقتين فيلزم هلاكهما
لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه مع انه خلاف المجمع عليه قلنا يحمل الهلاك على غير الفناء وهو الخروج عن الانتفاع كما يقال
هلك الطعام ولو سلم كون الهلاك بمعنى الفناء فالفناء لحظة لا ينافي الدوام عرفا ثم انه قال في شرح المقاصد لم يرد نص صريح
في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
وان النار تحت الارضين والحق التوقف وتفويض العلم الى العليم الخبير انه لم يرد نص صريح في ذلك وان الآية محتملة
فصل اتفق الاسلاميون على ان سؤال القبر وعذابه وثوابه يعني سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة
فيه وثواب المؤمن فيه حق بالآيات والاحاديث المتواترة المعنى اما الآية فكقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا اي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب بلا تراخ وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل
الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله واما الحديث فكقوله صلى الله عليه وسلم
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكالحديث المروي اذا وضع الميت في قبره الحديث والمنكرون
قالوا اللذة والالم والمسألة والتكلم لا يتصور بدون العلم والحياة ولا حياة مع فقد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا

Scanned with CamScanner

نرى الميت يبقى مدة من غير حركة وتكلم ولا اثر لتلذذ او تألم بل ربما نضع في صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوس بل ربما تأكله
السباع او تحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح فكيف يعقل ذلك والجواب اجمالا ان جميع ذلك استبعاد لا ينفي الامكان واذ قد
اخبر الصادق به وجب التصديق به وتفصيلا انه ليس ببعيد ان يوسع القادر المختار اللحد او الصندوق بحيث يمكن
الجلوس فيه ولا نسلم اشتراط الحياة بالبنية على انه يجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية المحترقة قدر ما يصلح بنية ويقوم به
الحياة وليس ببعيد ان لا يشاهد الناظر ما يجري على الميت بل يخفيه الله عنه لحكمة لا اطلاع لنا عليها والقول بان تجويز
امثال ذلك يفضي الى السفسطة انما يتم فيما لم يقم عليه دليل ولم يخبر به الصادق وقوله تعالى مبتدأ خبره لا ينفي يعني ان
المنكرين تمسكوا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اذ لو كان في القبر حياة ولا محالة يعقبها موت لانه
لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا واحدة فان قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لا
موت في الجنة قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة
بالموت بمنزلة التعليق بالمحال اي لو امكنت فيها موتة لكانت الاولى التي مضت لكن ذلك محال فان قيل وصف
الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فتكون الآية حجة على المتمسك لا له اجيب بان المراد
الاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة ويقصد نفيها وبقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقوله ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياءات ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر لا ينفي
شيء من ذلك عذاب القبر لان اثبات الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثالث او الثالث على ان التعليق باحد الجانبين

الى اليقين كاف في المبالغة ولجواز ان لا يسمى ما يعقبه اي عذاب القبر موتا وان يندرج في الموتة الاولى تبعا ولجواز ان
يكون عن بعض الاحياء وبهذا القبر لعذاره وضمن اثره فلا يصلح دليلا على ثبوت الالوهية ووجوب الايمان
او ما في الحشر لكونه معاينا لا لانه فيه فلا حاجة الى ذكره وبالجملة الذي ثبت من الدين ان للميت نوع حياة قدر ما يتألم
ويتلذذ به ويشهد بذلك الاخبار وهل ذلك باعادة الروح اليه ام لا فيه تردد وما يتوهم من امتناع الحياة بدون
الروح ممنوع وانما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والارادة والافعال الاختيارية وقد اتفق علماء
الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلذا لا نعرف حيويته لمن اصابته سكتة قال في شرح المقاصد
ويتصل بهذا يجيء منكر ونكير على ما ورد في الحديث ثم جميع احوال القيامة من المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع
الحساب وامثالها بهول الوقوف وهول المسألة وهول شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدي والارجل والسمع
والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام والحكمة في المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير ظهور
مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤوس الاشهاد زيادة في لذات هؤلاء وحسراتهم والام اولئك
واحزانهم والصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون والميزان والحوض وتفاصيل احوال
الجنة والنار امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطق به الكتاب والسنة فوجب التصديق بها ولا استبعاد في ان
يسهل الله تعالى العبور على الصراط وان كان احد من السيف وادق من الشعر ولا في ان يوزن صحايف الاعمال او يجعل
اي يجعل الله الاعمال اجساما نورانية ان كانت حسنات او ظلمانية ان كانت سيئات كما يشاهد كثيرا في النوم

اجسام مخصوصة ويعبر بها المعبر بافعال مخصوصة وبالعكس فلا حاجة الى تاويل الصراط بطريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم كما زعم كثير من المعتزلة زعما منهم انه بالمعنى المذكور لا يمكن المرور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة ولا الى تاويله بالادلة الواضحة ولا بالعبادات كالصوم والصلوة ونحوهما ولا الى تاويل الميزان بالعدل كما زعم بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها او بالادراك كما قيل فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل والعلم

فصل الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه لان الكل ملكه فلا ظلم منه ولا وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة ومعنى وجوبهما على الله تعالى عندنا انه وعد او وعيد فلا يخلف الله وعده كما هو شان الكريم فيثيب المطيع البتة انجازا لوعده على خلاف في الوعيد فقيل الخلف فيه فضل وكرم يجوز اسناده اليه تعالى وفيه انه يلزم الكذب في اخباره تعالى مع الاجماع على بطلانه فالحق انه من تحقق العفو فيحتمل يكون خارجا عن عموم اللفظ ومعنى استحقاقهما ترتبهما على الافعال والتروك وملايمة اضافتهما الى الطاعات والمعاصي في مجاري العقول والعادات لا انه حق لازم يستحقه العبد ويقبح على الله تركه لانه لا واجب بمعنى اللازم الذي يقبح تركه على الله لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية ولان الطاعات وان كثرت لا تفي بشكر بعض النعم فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولانه لو استحق بالمعنى المذكور عندنا لما استطاع [illegible] و امر طول عمره على الكفر ثم امن او واظب مدة حياته على الايمان والطاعات ثم كفر نعوذ بالله فثبتنا الاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق

وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما يفضي الى التواني في الطاعات والى الاجتراء على المعاصي لان الطاعات ثقل ومخالفات للهوى لا يميل النفس اليها الا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات مستلذات لا تنزجر عنها النفس الا مع القطع بآلام ومضار تترتب عليها وان ايجاب الله المشاق بلا غرض ونفع يقابلها ظلم وانه تعالى منزه عنه وذلك النفع هو الثواب وان ايجاب المشاق لتحصيل المنفعة لكن بلا مفر في تركها موجب لوجوب كل ما في فعله منفعة فلزم وجوب النوافل اذ لا مفر في تركها مع ما في فعلها من المنفعة مردود مدفوع لقول المعتزلة بان كثرة الاخبار والآثار في الوعد والوعيد يحصل بها الترغيب والترهيب وفي دعوى الترك المفضي الى ترك الثواب والعقاب غير قادح في ذلك وذلك لان مجرد الوقوع وان كان بدون الوجوب كاف في ذلك المقصد الذي هو الترغيب والترهيب وفي عدم لزوم الكذب ايضا وان الغرض بعد تسليم لزومه لا ينحصر فيما ذكر من المنفعة بل يجوز ان يكون شكرا في مقابلة النعم السابقة او حصول السرور للمكلف بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الله تعالى

فصل لا خلاف بين المسلمين في خلود من دخل الجنة ولا في خلود الكافر في النار سوى الكافر حكما كاطفال المشركين فانهم عند بعضهم لا يعذبون بالنار بل خدم اهل الجنة لانه تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون واما عند الاكثرين فهم كالكفار عنادا واعتقادا [illegible] في [illegible] ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وفيمن حكم الله فيهم الايمان والطاعة على تقدير بلوغهم ففي الجنة او الكفر والمعصية ففي النار واما من مات على الايمان وترك التوبة عن كبيرة ارتكبها فعند بعضهم يقطع بانه يدخل في النار من غير عفو ولا اخراج منها وعندنا لا يقطع بالعذاب بل يجوز عنه عفوا تاما ويخرج من النار

يدخلون الجنة ان شاء الله تعالى للنصوص القاطعة الشاهدة بانهم يخرجون من النار وانهم يدخلون الجنة قال الله تعالى فمن
زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقال ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال صلى الله
عليه وسلم يخرج من النار قوم بعد ما صاروا فحما وقال من مات ولم يشرك بالله دخل الجنة وان زنى وان سرق الى غير ذلك
وليس دخول الجنة قبل دخول النار فانا نمنع العفو او الانقطاع ولان ثواب المستحق بالايمان والطاعة وعدا عندنا
وعقلا عندهم لا يزول بارتكاب الكبيرة سمعا عندنا وعقلا على قاعدة الاعتزال فيكون لزوم ايصال الثواب اليه لازما ولا
يتصور ذلك الا بان يخرج من النار وان دخل في الجنة بعد المكث ولان دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعد ما واظب على
الطاعات طول حياته لو لم يكن ظلما على قاعدتهم فلا ظلم اصلا ولو لم يستحق بهذا ذما فلا ذم فان احتجوا بعمومات الوعيد بالخلود
الشاملة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها تختص بالكفار او بمن تعدى السيئات بتقييد الاستحلال نحو من قتل مؤمنا متعمدا لانه قتل مؤمنا مستحلا فانه
ان التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او يحمل الخلود على المكث الطويل والمكث الطويل سواء حمل حقيقيا او مجازا لا بد
من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في حق الفساق او نقول هذا كما يجاب عن آية من قتل مؤمنا بان التعليق
بالوصف يشعر بالحيثية فيكون جزاء قتل المؤمن لايمانه جمعا بين الادلة والمعتزلة قالوا لو خرج الفاسق من النار لخرج
الكافر منها لتناهي معصيته قلنا لا نسلم تناهي الكفر قدرا ولو سلم فلا نسلم علية التناهي بل انما يخرج الفاسق بفضل الله تعالى
ورحمته ووعده ومغفرته ولا نسلم صحة القياس في مقابلة النص ولا في الاعتقاديات لان القياس انما يفيد الظن ولا

ولا عبرة بالظن في الاعتقاديات ثم اعلم انه لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا ذنب
له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمل صالحا
وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا مآله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب
والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات
قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما يثبت من استحقاقاته كيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى
ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ان الجمهور منهم على ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع الطاعات مع القطع بالنص
قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته طول
حياته بتناول جرعة من الخمر على ان ابطال الحسنة بالسيئة ليس اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات والبعض الآخر منهم على ان ايا من الطاعات والمعاصي اربت اي زادت على الاخرى اجرا او وزرا لا عددا ورب كبيرة
يغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علمه تعالى احبطت الاخرى ثم منهم من قال بان يسقط
الاقل ولا يسقط من الاكثر شيء او احبطتها موازنة بان يسقط الاقل ويسقط ما يقابله من الاكثر مثلا من له مائة جزء من العقاب
واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة
جزء من الثواب واكتسب الفا من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وتمسكوا في ذلك بمثل قوله تعالى اولئك حبطت
اعمالهم لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم والجواب انه

لا يفيد المشاهدة عن فيه وهو بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة او لاحقة وانما يفيد ان من عمل عملا استحق به الذم وكان يمكن ان
يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما واما قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره والنصوص اى رد وابطل تمسكهم بانه لا كبيرة قد يرد بها وزنها على اجر معرفة الله فيجب عليهم ان يبدأوا بها
اى يبتدئ لابد منها جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هذا بانهم بتغالب الاعمال وسقوط اقلها باكثرها فصل
اتفقت الامة على انه تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا
لان الحق ملكه تعالى ومنع البعض الجواز العقلي ايضا لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء غاية
الاساءة وضعفه ظاهر وعند الاصحاب يجوز العفو عن الكبائر بدون التوبة ايضا لان العقاب حقه تعالى فله ان يحكم
بالعفو لان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد ويدل على الوقوع مثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده و
يعفو عن السيئات ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ويدل على
نفيه في الشرك قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية وفي الاحاديث ايضا دلالة على الوقوع والتخصيص
تخصيص العفو في تلك النصوص بالصغائر او بما بعد التوبة او الحمل بالرفع او حمل العفو عنها على تاخير العقوبات المستحقة
فغير يصح يرض العقوبة مع كونه خلاف الظاهر بلا دليل وتخصيص العام بلا مخصص وتقييد الاطلاق بلا قرينة وخلاف صريح
الاحاديث لا يصح في البعض كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية لان المغفرة بالتوبة تعم الشرك ايضا وما دونه
فلا يصح التفرقة وكذا تعم كل عاص فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر لمجتنب الكبائر على

على ان في تخصيصهما اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر ما سواه ولو كبيرة وقالت المعتزلة
يمتنع العفو عن الكبائر بدون التوبة سمعا بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى في المتولي
عن الزحف ومأواه جهنم وبئس المصير واما بالدخول في عمومات الوعيد فان الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار نقص لا يجوز
على الله تعالى وعقلا بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع اسناده اليه تعالى ورد
الاول بانهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة ايضا مع بطلان الخلف فيه اجماعا بخلافه في الوعيد فانه ربما يعد
كرما والحق ما اشير اليه سابقا من ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ والثاني بان مجرد احتمال العقوبة يكون زاجرا
للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الرجحان بالآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الثابتة في ذلك الباب فكيف يكون
احتمال تركها بل وقوعه في الجملة وبالنسبة الى ما لا يعلم الا الله مفضيا الى الاغراء الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعلم
كل احد عليها غالبا ليس باغراء واذا جاز العفو عن الكبائر بدون التوبة فمع الشفاعة اولى وقد قال الله تعالى استغفر
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى لذنوب المؤمنين ومعظم الكبائر وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي فمثل قوله تعالى لا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى لا تنفعها شفاعة الشافعين والضمير في منها وفي تنفعها
للنفس العامة في قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وتسليم
عمومه للازمان والاحوال يخص بالكفار جمعا بين الادلة هذا ثم لا فساد في ورود الشرع بالشفاعة كما حملها
المعتزلة على طلب المنافع للطيعين والتائبين برفع الدرجات وزيادة الثواب ويلزمهم اذا كانت الشفاعة بمعنى طلب

المشايخ لاسقاط العقاب فعلا ان يكون من شأن الله زيادة كرامة للنبي صلى الله عليه وسلم شفاعة لذوي الطول وفاق واما الحمل على استحقاق
الصغيرة او ما بعد التوبة فظاهر البطلان لما روي من قوله صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر ولان الصغائر مكفرة
عندهم باجتناب الكبائر وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للشفاعة كبير معنى ثم الكبيرة هي التي تشعر بقلة الاكتراث
بالدين او التي خصت في كلام الشارع بالوعيد وقيل كل معصية فهي بالاضافة الى ما دونها كبيرة وبالاضافة الى ما فوقها صغيرة
وظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات لا بالنسبة
والاعتبار لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل واني للبشر ذلك
وقيل كما في رواية ابن عمر رضي الله عنهما هي الشرك بالله تعالى والقتل بغير حق والقذف اي قذف المحصنات بالزنا والزنا
والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق اي عقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وقد يزاد كما في رواية ابي
هريرة رضي الله عنه اكل الربا وفي رواية علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر **فصل التوبة** هي في اللغة الرجوع
يقال تاب اذا رجع وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية فان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها
بعرضه او ماله لا يكون توبة واما الندم لخوف النار فهل يكون توبة فيه تردد مبني على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها
ولكونها معصية ام لا وكذا الندم عليها لقبحها مع غرض آخر وقال في شرح المقاصد الحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو
انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا ثم معنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمنى كونه لم يفعل وقيل لا بد مع ذلك من العزم
على الترك في الاستقبال واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت او غير ذلك

وقد لا يقتدر عليه لعروض آفة فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالاختيار واجيب بان المراد العزم
على الترك على تقدير الخطور والاقتدار لكن النادم عن المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم فذكره في التعريف انما
هو للبيان والتقرير وقالت المعتزلة انه يكفي في التوبة اعتقاد انه اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى
الاسف والحزن لان الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن
فيه وهي واجبة وفاقا لكن عندنا سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا وقالوا عقلا لما
فيها من دفع الضرر اي ضرر العقاب وكذا ثبوت القبول فانه واجب عندهم عقلا حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم
واما عندنا فلا اذ لا وجوب على الله وهل ثبت سمعا قال في شرح المقاصد لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يقبل التأويل
وفي شرح المواقف قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده لا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك
ويقبلها وليس لاحد سواه والمصرح به في كلام المعتزلة وجوبها على الفور حتى يأثم التارك بتأخيرها ساعة حتى يلزمه
بتأخيره ساعة ذنب آخر تجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا انه بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان
المعصية وترك التوبة وساعتين اربع هي الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا ثم سقوط
العقوبة عندنا بمحض عفو الله تعالى وكرمه وعند اكثرهم بناء على قاعدة الحسن والقبح بنفس التوبة وعند بعضهم
بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لزم السقوط بندم العاصي عند معاينة النار ويرد عليهم انه لو كان بكثرة الثواب
لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون الاخرى لان فيه كثرة الثواب الى الكل على السواء ولا يلزم

يذنب بها كلما ذكر الذنب لانه قد اتى بها الحق به وضع عن عهدته خلافا للقاضي ومتابعه ابي علي من المعتزلة حيث زعما انه لو لم يندم كلما
ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم والجواب المنع اذ ربما يعرض عنها صفحا من غير رجوع عنها اليها واشتهاء لها
وابتهاج بها وتصح التوبة عن بعض الذنوب خاصة اذ ليست التوبة عن المعصية الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان
لا يعاود بها وقد وجد ذلك ويكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علم تفاصيل الذنوب لحصول الندم والعزم س
وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا ورد بانه مكلف بالتوبة كل وقت مع امتناع احضار الذنوب الكثيرة
في وقت واحد ثم انه قد يكفي في التوبة الندم كما في ارتكاب الفواحش الزنى وترك الامر بالمعروف وقد يتوقف تحققها على
واجب آخر كرد المغصوب او بدله فانه لا تصح التوبة مع ادامة اليد على المغصوب وقد يلزم ذلك الواجب الآخر بها ولا
يتوقف تحققها عليه كحد الزنا والقصاص في القتل عمدا وقضاء الصلوة وارشاد من اضله والاعتذار الى من آذاه كما في الغيبة
ولا يلزم ذكر ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش ويجب الامر بالواجب والنهي عن الحرام قال في شرح المقاصد قد جرت
المتكلمين بايراد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في علم الكلام مع انهما بالفروع اشبه وكانهما يشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب
المعصية فلهذا اوردهما في فصل التوبة ويندب الامر بالمندوب والنهي عن المكروه لكن كل ذلك بشرط العلم من الفاعل بوجه
المعروف من انه مندوب او واجب معين او غير مضيق او موسع عينا او كفاية ويشترط العلم منه بوجه المنكر بالجملة
ويشترط العلم بما يتعلق باختلاف حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ويشترط تجويز التاثير بان لا يعلم قطعا عدم التاثير قطعا
لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني ويشترط انتفاء المفسدة والمضرة التي هي اكثر من ذلك المنكر والضرر الحاصل منه ويكفي فيه

فيه الظن ولا يختص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل الا اذا افضى الى نصب القتال فح يختص به
حذرا عن الفتنة ولا بالمجتهد بل يجوز للعوام ايضا الا اذا افتقر اليه بان لا يستوي في ادراكه الخاص والعام بل يختص مدركه بالاجتهاد
فليس للعوام فيه امر ولا نهي بل الامر فيه ح موكول الى اهل الاجتهاد ولا يجب كونه ورعا لا يرتكب مثله بل يجب على من ارتكب منكرا وهو يرتكب
مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان متمايزان ليس له بترك احدهما ان يترك الآخر وهو فرض كفاية يسقط
بقيام البعض عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل
البعض ثم اذا نصب لذلك احد تعين عليه ولا دلالة لقوله تعالى عليكم انفسكم على نفي الوجوب فان المعنى على ما صرح به المفسرون
اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المنهيات ومنها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا اكراه في الدين منسوخ باية القتال

فصل في حقيقة الايمان هو في عرف اهل اللغة التصديق وهو في الاصل افعال من الامن للصيرورة او التعدية فكان المصدق
صار ذا امن او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة وفي الشرع تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه
من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي س
التصديق بالجميع اجمالا وانما يحتاج الى التصديق تفصيلا عند ملاحظة التفاصيل والاكثرون على انه لا بد في الايمان من الاقرار
باللسان وهو المحكي عن ابي حنيفة رضي الله عنه فمع هذا لو صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله
ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار ح شرط لاجراء الاحكام عليه
في الدنيا وكثير من السلف على انه التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ومع هذا لا يخرج بترك العمل من الايمان

يوم يقطع به دخول الجنة وهو مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي رضي الله تعالى عنهما وعليه إشكال

قد مر بأن يتم جوابه عن قريب خلافا للمعتزلة فإنه عندهم خرج تارك العمل عن الإيمان ولكن لا يدخل في الكفر وهو القول بالمنزلة

بين المنزلتين إلا أنهم اختلفوا في الأعمال فعند بعضهم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند بعضهم فعل الطاعات

واجبة كانت أو مندوبة خلافا للخوارج فعندهم تارك العمل خارج عن الإيمان داخل في الكفر فإن قيل كيف لا ينتفي الكل وهو

الإيمان بانتفاء الجزء أي الأعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بأجزاء الإيمان أصلا قلنا المراد أنه أي الإيمان يطلق

على ما هو الأصل والأساس في دخول الجنة والنجاة من النار وهو التصديق وحده أو مع الإقرار وعلى ما هو الكامل المنجي

بلا خلاف وهو التصديق مع الإقرار والعمل والأول لا ينتفي بانتفاء العمل بخلاف الثاني ثم إن لنا مقامات الأول أن الإيمان

فعل القلب دون مجرد اللسان الثاني أنه التصديق دون المعرفة الثالث أن الأعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي بانتفائها

والدليل على أنه فعل القلب أولئك كتب في قلوبهم الإيمان إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان الذين قالوا آمنا بأفواههم

ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال حبة من

خردل من الإيمان الحديث هذا ثم إن من يقول أن الإيمان مجرد اللفظ لا يعني أنه هو التلفظ بهذه الحروف كيف كانت بل

التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب أية ألفاظ كانت وأية حروف كانت من غير أن يجعل التصديق القلبي جزءا منه

والأصح أنه اسم للمقيد دون القيد ودون المجموع واحتج عليه بأن النبي ومن بعده كانوا يكتفون بكلمتي الشهادة وقد

صح عنه صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم

وأما أنه قلنا الاكتفاء بالكلمتين إنما كان في حكم الدنيا من عصمة الدم والمال كما قال صلى الله عليه وسلم فإذا قالوا ذلك عصموا

إلخ وإنما النزاع في حكم الآخرة وأما المقام الثاني وهو أن الإيمان هو التصديق دون المعرفة فلأن حقيقة الإيمان في اللغة إنما

هي التصديق والإذعان والقبول المعبر عنه بالفارسية بـ گرويدن وباور داشتن بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة

موارد الاستعمال ويقابله الإنكار والتكذيب وينافيه التردد والجهالة لا مجرد العلم والمعرفة الحاصل بالرفع صفة مجرد لبعض الكفار

من غير تصديق وإذعان وقبول عنادا أو استكبارا قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن

فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وأن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون

وقال وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ويقابله الجهالة والنكارة فلو كان الإيمان مجرد العلم والمعرفة

واليقين لحكم بإيمان بعض الكفار وقد وقع في عبارة السلف مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد والمراد

هو العلم التصديقي المعبر عنه بكرويدن يدل على ذلك ما ذكره أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب رضي الله عنه

أن الإيمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق ولم يظهر في الشرع على لفظ الإيمان والتصديق نقل من المعنى اللغوي

إلى معنى آخر ولهذا كانوا يستعملون من غير توقف إلى بيان واستفسار ولم يكن من الخطاب ما لا يفهم فلو كان منقولا شرعا إلى

معنى آخر لما كانوا يستعملون من غير استفسار على أن النقل خلاف الأصل لا يصار إليه إلا بدليل وإنما خفي متعلقه أي ما يجب الإيمان به بأمور

مخصوصة بينت وفصلت فاحتيج إلى بيان متعلقه فقط ولهذا صح في جواب من قال للنبي صلى الله عليه وسلم أخبرني عن الإيمان

الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال جبرائيل

اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا فان قيل الايمان مأمور به فيلزم ان يكون
فعلا اختياريا ولو كان بالمعنى اللغوي اعني التصديق المقابل للتكذيب المعبر بكرويدن وباور داشتن لم يكن فعلا اختياريا لانه كيفية نفسانية
وذلك لانه من انواع العلم والعلم من الكيفيات النفسانية كما سبق قلنا ليس معنى كون المأمور به اختياريا ان يكون من مقولة الفعل البتة
بل معناه هو ان يصح تعلق القدرة به ويصح كسبه بالاختيار ومباشرة الاسباب والا لم يكن فعلا بل كان هو في نفسه كيفية كالعلم
كما علم انه لا اله الا هو والنظر كالنظر فيما ذا في السموات وهذا مبني على تفسير النظر بالترتيب الحاصل اي الهيئة الحاصلة في المقدمات
المرتبة والا فالمعنى الذي ذكره المحقق اول الكتاب ليس من مقولة الكيف او غيرهما اي غير الكيفية وفي بعض النسخ او غيرهما اي
غير الفعل والكيفية من الوضع كالقيام والقعود والانفعال كالتسخن والتبرد والحركات والسكنات كالصلوة والزكوة كالحج
الى غير ذلك فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فيكون الايمان مامورا به ومقدورا و
مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته فغاية الامر انه يشترط
كون التصديق المامور به حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب فان التصديق قد يكون بالكسب ومباشرة الاسباب بالاختيار
كالقاء الذهن وصرف النظر ونحو ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمامور به يجب ان يكون
من الاول على انه لو لزم كون المامور به فعلا بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه واما انه معنى
غير ما جعل في المنطق مقابلا للتصور وقسيما لما جعل مقابلا للتصور بكرويدن فلا يلزم لكون اورد عليه ان المعبر عنه بكرويدن
امر قطعي وهو التصديق البالغ حد الجزم مع ان التصديق المنطقي يعم الظن بالاتفاق وعلى ما ذكر فالتصديق الخالي من الاذعان

والقبول كما للسوفسطائي في وجود العالم ولبعض الكفار بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون تصديقا بل تصورا او يكون قسما بينهما او ايضا
التصديق الحاصل بالاذعان والقبول لكن بلا كسب واختيار لا يكون ايمانا شرعيا بل لغويا فيلزم ان لا يكون تصديق الملائكة بالانبياء والانبياء
عليهم السلام بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا عن النبي صلى الله عليه وسلم او وقع في قلوبهم عند مشاهدة المعجزة كلها مكتسبا بالاختيار
او يكونوا بعد مكلفين بتحصيل ذلك بالاختيار والحاصل موضع تأمل ومما ينافي في الكفار حصول اليقين بدون الاذعان القلبي وذكرنا
بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين به وكذا ان كفرهم مبني على عدم التصديق به لانه مبني على عدم
الاعتداد به بناء على ظهور امارات الانكار من الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وعدم قبول الاحكام والاصرار
على التكذيب باللسان ونحو ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب كمن صدق به ومع ذلك سجد للصنم ولما فرغ عن المقام الثاني شرع
في بيان الثالث فقال واذ قد ثبت ان الايمان اسم للتصديق ولا تنتفي ماهيته الا بانتفائه فقد يرد بعد اثبات الايمان في مثل يا ايها الذين
آمنوا كتب عليكم الصيام ونحو كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا الآية وان العمل قد يعطف عليه اي على الايمان والعطف يقتضي المغايرة
مثل قوله تعالى آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا فانه قد ينفى عنه مثل قوله تعالى الذين آمنوا ولم يهاجروا وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا الآية الى غير ذلك وان الايمان شرط صحة العبادة والشرط غير المشروط وان من صدق واذعن ان يعمل مؤمن فلهم
يعلم من ذلك ان الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان وذلك ظاهر فما اختلف عليه كثير من السلف كالشافعي ومالك وغيرهما من انه اسم
للتصديق والاقرار والعمل ارادوا الايمان الكامل المنجي كما ان ما هو الاصل واساس النجاة كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يتحقق
الايمان بدونه فضلا عن العمل والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان شرعا على مجرد التصديق بالامور المفصلة المبينة في الحديث كما في

في الآيات المذكورة الدالة على ان الايمان هو التصديق وحكم بدخول العمل الى معنى امر شرعي هو الاعمال من فعل
الطاعات وترك المعاصي لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة
وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور من اقام الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام فكلام المصنف اقتباس من الآية والاولى الظفر بهما والاسلام هو الايمان لما سياتي في
الفصل اللاحق ولقوله تعالى عطف على لقوله تعالى وما امروا انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله
اولئك هم المؤمنون حقا ولقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس فقد يظن ان يكون لفظ
ذلك في الآية الاولى اشارة الى الاخلاص والتدين والانقياد لما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى من
جعله اشارة الى جملة ما سبق لان ذلك موضع مذكور الايمن ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنى عشر شهرا
الى قوله ذلك الدين القيم معناه ان التدين بكون الشهور اثنى عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين
المستقيم وان يراد في آية ان الدين عند الله الاسلام ان المعتبر دين الاسلام فلذلك الحصار للقطع بان
الدين هو الملة والطريقة التي يعتبر غالبا اضافتها الى النبي صلى الله عليه وسلم فلا يكون نفي الاسلام الذي
هو صفة المكلف ويمكن ايضا ان يكون الاسلام غير الايمان كما سياتي وان يراد بقوله انما المؤمنون الآية المؤمنون
الكاملون وان يكون الايمان في قوله وما كان الله الآية مجازا في الصلوة لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من شعب
الايمان وثمرته ومشروطة به ودالة عليه او يراد التصديق بوجوبها اي بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس وكونها

واما مثل قوله عليه الصلوة والسلام لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن فتغليظ ومبالغة في الزجر
للمعارضة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم وان زنى وان سرق ومثل وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون مما يدل على ان الايمان
بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي وكذا قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر
وما هم بمؤمنين فمعنى التصديق بالله وحده كما في الآية الاولى وهو غير كاف بالاتفاق وباللسان فقط كما في الثانية
وهو محض النفاق والكفر بمثل سجدة الصنم والقاء المصحف في القاذورات مع تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي
صلى الله عليه وسلم ليس لكونه اخلالا بالعمل حتى يكون دالا على ان العمل والاعتقاد على نفي الايمان لانتفاء جزء منه ولم يحكم با
لكفر فان المؤمن عندهم لا يدخل في الكفر بترك العمل وانما يخرج عن الايمان ثم لو ان خص دليلا فانما يكون على ان
انتفاء بعض المعاصي امارة للتكذيب والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال
ومرتكب الكبيرة مع الاتفاق على تسميته فاسقا عندنا مؤمن لتصديقه بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وعندهم ليس بمؤمن
ولا كافر لانه له بعض احكام المؤمن كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن في
مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كعدم اهلية الامامة وعدم اهلية القضاء والشهادة فجعلوا له منزلة بين المنزلتين
وهذا انما يتم لو كان ما جعلوه احكام الكافر خواصهم التي لا تتجاوز المؤمن كما في احكام المؤمن وهذا نفي المنازع ولكا
بين اسميين وانما ذكره لئلا يتوهم ان المراد بالمنزلة بين المنزلتين منزلة بين الجنة والنار وزعم ان هذا اخذ با

الاخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك المختلف فيه وهو الايمان والكفر فان الامة اجتمعت على ان صاحب الكبيرة فاسق
واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب الاخذ بالمتفق عليه وترك المختلف فيه ورد بانه ترك للمجمع عليه وهو عدم الواسطة
بين المؤمن والكافر فانهم اجتمعوا على انه اما مؤمن او كافر واخذ بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق وعند الخوارج
هو اي مرتكب الكبيرة كافر بل عند جمهورهم كل معصية كفر تمسكا بظواهر النصوص الواردة بكفر الفاسق
تغليظا في الوعيد مثل قوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله عليه الصلوة والسلام
من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وبظواهر النصوص الناطقة بانحصار العذاب على الكفار مع قيام الادلة على ان
الفاسق يعذب كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم
نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وفي قوله ظواهر النصوص اشارة الى الجواب اجمالا
وكذلك قوله تغليظا تحويلا بل فيها نوع تفصيل ونحو ذلك كالآيات الدالة على ان الفاسق مكذب بالغيبة ولا
شك ان المكذب بها كافر كقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها
وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقيل هو منافق لان عصيانه دليل كذبه في دعوى تصديقه بما
جاء به النبي صلى الله عليه وسلم كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيها ورد بالمنع لجواز ان يرجو الرحمة
ويؤمل توفيق التوبة او لا يعتبر عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية واما جعل مثل الكذب من علامات
النفاق لقوله صلى الله عليه وسلم آية المنافق ثلث الحديث فمحمول على التغليظ بان من وعد غيره عدة ثم اخلفها يكون

لم يكن منافقا في الدين واذا تأملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضمر حسناته ويظهر سيئاته

فصل

في الاسلام الاجماع على ان كل مؤمن مسلم وبالعكس ولا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن وهذا هو المراد
بترادف الاسمين ولو كانا متغايرين لكان لاحد بهما في الدنيا او الآخرة حكم ليس للآخر وليس كذلك للاجماع على ان حكمهما
واحد لان الايمان هو التصديق ومعنى الاسلام هو التسليم والظاهر بينهما كبير فرق فان مرجعهما الى القبول والاذعان
والانقياد والاعتراف اذ لا يكون ان يدل ذلك ولكن قد يتغاير مفهومهما في الجملة قد بينا كما في مثل قوله تعالى ان المسـ
المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات وقوله فزادهم الا ايمانا وتسليما مع ان العطف قد يكون على طريق
التفسير ولاطلاق الاسلام على الاستسلام والانقياد الظاهر قد يثبت مع نفي الايمان كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر فلا يتصور انفكاكه عن الايمان ولا انفكاكه
عنه ويكون السؤال عن متعلق الايمان وعن شرائع الاسلام يعني احكامه المشروعة ورد في الحديث الايمان ان تؤمن
بالله الخ والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الخ وقد فسر الايمان بما فسر به الاسلام كما قال صلى الله عليه وسلم
لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وهذا ذلك
الا ان حكمهما واحد ثم الاشاعرة والمعتزلة على ان الايمان يزيد وينقص وهو المحكي عن الشافعي وبعض العلماء
والجمهور كابي حنيفة واصحابه وكثير من العلماء على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص واختاره امام الحرمين لانه التصديق

ايمانهم هذا الجزم واليقين ولا يتغير ولا ينقص في الزيادة والنقصان لان ذلك انما يكون باحتمال النقيض ولا احتمال فيه

وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة لا يقال على تقدير جعله للاعمال اولى بان لا يزيد ولا ينقص

لانه لا رتبة فوق الكل ولا ايمان دونه مع ان احدا لا يستكمل الايمان والزيادة على ما لم يكمل محال لانا نقول هذا انما يرد على من

يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال والتروك لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف

الا ان الزيادة والنقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في اصله ورد بان اليقين ايضا يتفاوت قوة وضعفا

وكفى شاهدا قول الخليل عليه السلام مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي على ان القول بان المعتبر

في حق الكل هو اليقين وانه ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بال حكم اليقين محل نظر وبان ايمان

آحاد الامة لا يساوي ايمان الانبياء والاولياء قطعا ولا معنى للزيادة والنقصان الا هذا وان ظاهر الكتاب والسنة

قبول الزيادة والنقصان واذا تليت عليهم آياته اي آيات الله زادتهم ايمانا يقينا كقوله تعالى وفيه ايضا الا ان

المعنى اذا تليت عليهم آياته زادتهم تصديقا بها ففي الكتاب ما يدل على قبول الايمان الزيادة والنقصان والنقص

ظاهر ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا

فزادتهم ايمانا وفي الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وروي

مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به والحمل على الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة

الازمان فيفضل النبي صلى الله عليه وسلم من عداه بدوام تصديقه وعصمة الله اياه من مفارقة الشكوك في

وقت الاعداد فان التصديق عرض لا يبقى فيبقى للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات

فيثبت للنبي صلى الله عليه وسلم اعداد من الايمان لم يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر وما يقال من ان

حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي

ذلك او على الزيادة بحسب زيادة المؤمن به عند ملاحظة التفاصيل فان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا

وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة

ونقصانا او بحسب زيادة الآثار والانوار في القلب فانها تزيد بالطاعات وتنقص بالمعاصي تكلف لا يخفى

المبحث الا ان ثبت ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت ثم كثير من الصحابة رضوان الله عليهم والمجتهدين

يشكر الله سعيهم على صحة الاستثناء في الايمان بان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى تأدبا باحالة الامور

الى مشيئة الله تعالى او تبركا بذكر الله تعالى او ترددا فيما هو آية النجاة اعني ايمان الموافاة وهو ايمان

يتصل بالحياة لا في الايمان الناجز وهو الايمان الثابت في الحال وذلك لان العبرة بايمان الموافاة كما يعني

ان ايمان الحال ليس بايمان بل يعني انه المنجي وان كان الناجز ايمانا ثابتا فاعتنى بالاول وقرنه بالمشيئة ولم

يقصد والشك في الايمان الناجز وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان في الحال ولا في الجزم بالثبات

عليه في المآل لكن لما في سوء الخاتمة ويرجحون العاقبة فربطوا ايمان الموافاة الذي هو آية الفوز

بمشيئة الله تعالى جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله

حياتنا الى الايمان وبماتنا على الايمان وكذا الكفر والسعادة والشقاوة فالمعتبر منها بمعنى المهلك او المنجي ما كان
عند آخر الحياة والاكثرون على منعه وعليه ابو حنيفة واصحابه لايهام الشك في الناجز فصل اجمعوا على
صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والآخرة لصدق التعريف بانه تصديق النبي الخ عليه وعدم
الدليل على اشتراط ان يكون التصديق المعتبر في الايمان مستندا الى الدليل وانما هو الاعتقاد الجازم المطابق
بل ربما يكتفى بالمطابقة وبالظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض داخلا فيه كما سبق فان قيل لم لا ينفى
كونه ايمانا ويقصد بذلك ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان اليائس فان عدم نفع ايمان اليائس لانه لم يبق
لا يقدر على ان يستدل بالشاهد على الغائب وهذا مشترك قلنا القياس على ايمان اليائس وان سلم صحة
القياس في الاصول فاسد لان العلة لعدم نفع ايمان اليائس كونه ايمان دفع عذاب لا ما ذكرتم ولانه لم يبق
للعبد ح قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء لمرضاته
من غير الجاء ولا قصد دفع العذاب المشاهد ولا انتفاء قدرة التصرف في النفس واما المانعون لصحة ايمان
المقلد وهم المعتزلة فانهم يشترطون في كل مسئلة من الاصول التمكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة والاقتدار على
مجادلة الخصوم وحل ما يرد عليه من الاشكال ولم يحكموا بايمان من عجز عن ذلك قالوا ان الواجب هو العلم وهو
لا يكون الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل قلنا لا شك في حصول التصديق للمقلد بسبب وثوقه
بمن قلده وانه استدلالي بمعنى انه يجب النظر والاستدلال لحصوله الا ان المقصود من الاستدلال التوصل الى

الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود والشيخ الاشعري يشترط ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول
على دليل في الجملة يعني وان لم يقدر على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة فمن لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا عنده
والى هذا رجع المتأخرون من المعتزلة حيث قالوا الذي نشأ في شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات
والارض فاخبره انسان بما يجب عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما من نشأ في دار
ولو في الصحاري وتواتر عنده حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات فمن اهل النظر والاستدلال وان
لم يقدر على التعبير عنه ومجادلة الخصوم ولا خلاف في صحة ايمانه وقال بعضهم ان وجوب النظر انما هو في حق البعض
من العقلاء واما العاجزون عن النظر في الادلة ودفع الشبه كالعوام والعبيد والنسوان فلا يكلفون الا التقليد
بالحق والظن الصائب ولا يكلفون النظر او يكلفون سماع اي الله لا اي الظاهرة التي تسارع الى الافهام
فان نحو اكثابهم ولا يكلفون تلخيص العبارة فهم اصحاب الجمل التي هي ان الله واحد لا شريك له ولا مثل وانه قديم
وما سواه حادث وانه عدل في قضائه صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقون
وانه بعث الرسل وانزل الكتب والرضا بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن الى غير
ذلك من العقايد الاسلامية والا يمكنهم الوقوف عليها فلا يكلفون اصلا انما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في
الدنيا فهم كثير من العوام والعبيد والنسوان قالوا وليس الخلاف في اجراء احكام الاسلام في الدنيا بل في انه
هل يعاقب عقوبة الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى

ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله عليه الصلوة والسلام من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا

واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه

مصدق فلا يلزم ان يعاقب عقوبة الكافر ولكن عدم الايمان عام في شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله

عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة وهو يعم كل من خلا عن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في شيء مما علم مجيئه به بالضرورة

وان خلا عن تكذيب وانكار ومن فسره بالجحد بالكل اعترض عليه بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفون بالملة

مصدقون به غير جاحدين وان اريد به اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته او شيء من صفاته وافعاله واحكامه

لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق واحد واجيب بانه اريد به الجحد بما علم اي بشيء مما علم

قطعا انه من احكامه اجمالا وتفصيلا اي عدم العلم اجمالا وتفصيلا والتكفير ببعض الافعال كالاستخفاف بالشرع

او الشارع او القاء المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار مع بقاء كمال التصديق ان سلم اجتماع

التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الافعال التي هي كفر وفاقا مبني على ان الشارع جعل بعض المحظورات كالامور

المذكورة علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالامور المذكورة

وكذا جعل بعض التاويلات في الاصول علامة ذلك كتاويل ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره كالنصوص الواردة

في حشر الاجساد وما سبق علم ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان سبق اسلامه

فبالمرتد وان قال باعتقاده التعدد الالهي فبالمشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان تدين ببعض الاديان و

والكتب السماوية المنسوخة فبالكتابي كاليهود والنصارى وان اعتقد استناد الحوادث الى الزمان فبالدهري وان نفى الصانع

فبالمعطل وان اعترف بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم واظهر شعائر الاسلام وابطن عقائد هي كفر وفاقا فبالزنديق ويفرق بينه

وبين المنافق باعترافه بالنبوة وعلامه والجمهور على ان من كان من مخالفي الحق وكان من اهل القبلة ليس بكافر ما لم ينكر شيئا

من ضروريات الدين كحشر الاجساد وحدوث العالم ونحو ذلك مما علم قطعا انه من الدين لان النبي صلى الله عليه وسلم

ومن بعده لم يفتشوا عن العقائد ولو توقف صحة الاسلام عليها لكانوا يفتشون عنها ونقض هذا الدليل بانهم لم يفتشوا عن

الاصول التي هي من ضروريات الدين فيلزم ان لا يكون المخالف فيها كافرا والجواب ان السكوت عن الاصول التي هي من ضروريات

الدين انما كان لشهرتها بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد وظهور ادلتها كحدوث العالم بخلاف الاصول الخلافية

فان الحق فيها يحتاج الى زيادة نظر وتامل في الكتاب والسنة فعدم تفتيشهم عنها مع ما هو متخيل معارضها لحجة اهل الحق فلو كانت

مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى البيان البتة والمعتزلة يكفرون باكثر العقائد المخصوصة باهل السنة والجماعة كالقول

بزيادة الصفات وجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته وبجواز اظهار المعجزة

على يد الكاذب ولذا قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني نكفر من كفرنا ومن لا فلا والفسق هو الخروج من طاعة

الله بارتكاب الكبيرة قال في شرح المقاصد ينبغي ان يقيد بعدم التاويل للاتفاق بان الباغي ليس بفاسق

او الاصرار على الصغيرة بحيث الاكثار فيها سواء كانت من نوع واحد او انواع اما اعتقاد حل المعصية صغيرة كانت

او كبيرة فكفر وكذا الاستهانة بها بحيث عدها هينة من غير مبالاة والمراد معصية ثبتت بقطعي والبدعة مخالفة اهل

المخالف لاهل السنة والجماعة في العقيدة وحكمها البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن وكراهة الصلاة
خلفه وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية ومنهم من جعل
المخالفة في بعض الفروع ككون النكاح بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة منها ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هي
المحدثة في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة ولا دل دليل شرعي عليه ومنهم من زاد كل امر لم يكن في عهد الصحابة
وان لم يكن دليل على قبحه ومن ههنا جاز كون بعض البدعة حسنة

فصل في الامامة

لا خفاء في ان مباحثها بعلم الفروع اليق لرجوعها الى القيام بالامامة الذي هو من افعال المكلفين الا انه لما ثبت فيما بين
الناس اعتقادات فاسدة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من
قواعد الاسلام الحقها المتكلمون بابحاث الكلام هي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله
عليه وسلم بهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله
الامام نائبا عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام ثم نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب على الخلق سمعا
عندنا للاجماع من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين جعلوه من اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفنه صلى الله
عليه وسلم ولكونه مقدمة ما وجب من اقامة الحدود والقصاص وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وغير ذلك
من منافع لا تحصى وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب وعقلا عند بعض المعتزلة لما فيه
من دفع الضرر ودفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو ظنا ورد بان هذا

القدر انما يفيد الوجوب بمعنى كونه من مقتضيات العقول ولا كلام في الوجوب بهذا المعنى والوجوب اى لا يفيد الوجوب بمعنى
استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى والكلام فيه وانما لم يجب عليه تعالى مع ان الوجوب عليه تعالى مذهبهم في الجملة لانه لو وجب
عليه تعالى لما خلا زمان عن امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة واللازم منتف وعلى الله تعالى عند الشيعة لكونه لطفا محصلا
للمعرفة الواجبة وكون نظر العقل غير كاف فيها مقربا الى الطاعة بالحث على الواجبات مبعدا عن المعصية بالمنع عن المحظورات واللطف واجب
على الله تعالى كما مر ورد بانه لا وجوب على الله تعالى ولو سلم فانما يجب لو لم يقم للطف آخر مقامه كالعصمة فلم لا يجوز ان يكون زمان الناس فيه
معصومين مستغنين عن الامام وبانه يتضمن مفاسد وان قلت فلا يكون لطفا محضا على انه لو سلم انه لا يتضمن المفاسد فكان اللطف
الظاهر في كونه قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام فلم يجب اذ لو وجب لاثم لان الواجب كان اللطف وقول الخوارج
انه لا يجب اصلا لما فيه من اثارة الفتنة لان الاراء مختلفة فيميل كل حزب الى واحد فيهيج الفتن وتعم الحروب وكلما هذا شانه
لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز الا ان احتمال الاتفاق اوجب الجواز فاسد لقيام الدليل على الوجوب كما مر ولان فتنة عدمه اشد
من فتنة النزاع في تعيين الامام بل فتنة النزاع في تعيينه بالنسبة الى مفاسد عدمه ملحقة بالعدم ويشترط فيه التكليف لان غير
العاقل قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والحرية لان العبد مشغول بخدمة السيد عن وظائف الامامة مستحقر في اعين الناس
لا يهاب ولا يمتثل امره والذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى المشاهد ومعارك الحروب والعدالة
لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل به امر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية واما الكافر فظاهر
وزاد الجمهور الشجاعة لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم والاجتهاد في الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين

واصابة الرأي في تدبير الامر فليس الاحتياج اليها دائما لم يشترط هذه الثلثة بعضهم لندرة اجتماعها في شخص وجواز الاكتفاء بالا
ستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستشير المجتهدين في امور الدين واصحاب الاراء الصائبة
في امور الملك ويشترط باتفاق كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة لقوله عليه السلام الائمة من قريش وليس المراد امام الصلوة
اتفاقا فتعينت الامامة الكبرى ولقوله عليه السلام الا قدموا قريشا ولقوله الولاية في قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره
ولان لشرف النسب وعظم قدره في النفوس اثرا تاما في جمع الآراء واجتماعها وبذل الطاعة والانقياد وخالفت الخوارج واكثر
المعتزلة في اشتراط كونه قرشيا لقوله عليه الصلوة والسلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بانه على عامل الاقاليم
من قبل الامام امير جمعا بين الادلة ثم بعد انما هو على الاختيار وعند الاضطرار وعدم من يصلح لذلك من قريش او وقع
الاقتدار على نصبه لاستيلاء اهل الباطل فلا كلام في انه يكفي ذو شوكة نصب اي استولى في تنفيذ الاحكام واقامة الحدود
منه ولم يصاب بعدم العلم وسائر الشرائط فان الضرورات تبيح المحظورات واشترط الشيعة كونه هاشميا اي من اولاد هاشم بن
عبد مناف وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم بل علويا
نفيا لخلافة بني العباس وكفى باجماع المسلمين على خلافة الائمة الثلاثة حجة عليهم وافضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول
على الافضل في اقامة قوانين الشريعة ولا ترجيح في تقديم المساوي ورد بالمنع ان كان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم
والعقاب عند الله وبعدم الافادة ان كان بمعنى عدم ملائمته لجاريها العقول والعادات بل هو ايضا ممنوع اذ قد
يكون المفضول اصلح واقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع

اندفاع الفتنة وان يكون معصوما قياسا على النبوة بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام ولكونه واجب الاطاعة
لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الاطاعة واجب العصمة والا جاز ان يكذب في
تبليغ الاوامر والنواهي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية واللازم باطل ولان المعصية ظلم على النفس او الغير
وعهد الامامة لا ينال الظالمين لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله تعالى اني
جاعلك للناس اماما ولانه لو عصى لافتقر الى امام آخر لان الامة انما احتاجوا الى الامام لجواز الخطأ عليهم فلو جاز الخطأ
على الامام لاحتاج الى امام آخر وتسلسل ولانه لو عصى لكان ناقضا للشرع وقد شرع ما فطاله ورد الاول بمنع الجامع لان النبي
مبعوث من الله تعالى مؤيد دعواه بالمعجزات الدالة على العصمة من الكذب وسائر الامور المخلة برتبة النبوة ولا كذلك
الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفة العصمة فلا وجه لاشتراطها والثاني بانه انما يجب ان يطاع فيما
لا يخالف الشرع وعند المخالفة يرجع الى الادلة والاجتهاد بدليل قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام والثالث بان عدم العصمة لا يوجب المعصية بالفعل فضلا عن
ان يكون ظلما فان المعصية اعم من الظلم ولو سلم فلا نسلم دلالة الآية على ان الامامة لا ينالها الظالمون لجواز ان يكون المراد عهد النبوة
والرسالة على ما هو رأي اكثر المفسرين والرابع بان وجوبه شرعا لا عقلا مبني على جواز الخطأ على الامة والخامس بانه ليس ما فطاله
بناقض بل بالكتاب والسنة ثم اعلم ان الامة اتفقوا على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لا بد
من امر آخر به تنعقد امامته فالجمهور على ثبوت الامامة وانعقادها باختيار اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه

ان سس الله بيتيسر حفظ ربهم وان قتلوا ولا يتيسر لاحاد ولا للامة في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت

بيعته اذ قد اشتغل الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد قتل عثمان رضي الله تعالى عنه بالبيعة والاختيار من غير نكير

فكان اجماعا على كونه طريقا لانعقاد الامامة وخالفت الشيعة لانه قد يخفى على اهل البيعة بعض الشروط لا سيما العصمة والافضلية

على سائر الخلق ومعرفة امر الدين كله ولانه ليس اليهم تولية مثل القضاء والاحتساب ولا يقدرون على التصرف في ادنى احواله

الامة فكيف على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا لكافة الامة ولانه ربما يفضي

باختيار اهل الحل والعقد اثارة الفتنة لاختلاف الآراء كما في زمن علي ومعاوية رضي الله عنهما

الفتنة ولان الامامة خلافة عن الله ورسوله فتتوقف على استخلافهما بوسط او بدونه ومن اختاره اهل البيعة خليفة

عنهم لا عن الله ورسوله واجيب عن الاول بمنع الاشتراط اي اشتراط العصمة والافضلية ومعرفة الدين كله وعلى تقدير

التسليم بمنع الخفاء عليهم بمعنى عدم حصول الظن لهم بالصفات المذكورة وعن الثاني بانه يجوز التحكيم واثبات بعض

قادر على التصرف في الغير فليجز ذلك وانه لو سلم عدم تفويضهم مثل القضاء فلعدم حاجة من اليه التولية وهو الامام

الزمات والامام غيره وعن الثالث بانه لا فتنة عند الاذعان وانقياد اهل الحل والعقد للحق واعتبار الترجيح فان جهات

الترجيح معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي بل في انه يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان

واما عند الترفع والاستيلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة

بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا خفاء في ان فتنة عدم الامام اذا لم يوجد النص اشد من فتنة النزاع

النزاع في تعيينه وعن الرابع بان من اختاروه خليفة الله ورسوله لا خليفتهم الله ورسوله بدليل الشرع وهو الاجماع الا يرى

ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي حكم الله لا حكم هؤلاء وان الامام كما هو نائب الله نائب الامة ايضا وفيه

اكمال للدين واستخلاف وتوصية من النبي صلى الله عليه وسلم فان الاختيار والاجتهاد منهم بملاحظة جهات الترجيح المعلوم من الشرع

فلا يرد قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم اذ لا خفاء في ان الامامة من معظمات امر الدين فيكون قد بينها وكملها اما في كتابه او على

لسان نبيه ولانه من سيرته صلى الله عليه وسلم كان يستخلف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبته مدة قليلة ولا يترك البيان في ادنى

ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى في امر قضاء الحاجة ومسح الخف فكيف لا يستخلف في غيبة الوفاة ولا يبين ما هو اساس

المهمات ولانه كان يوصي البتة لانه صلى الله عليه وسلم للامة بمنزلة الاب الشفيق على اولاده الصغار وهو لا يترك

الوصية في الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكيف يترك النبي صلى الله عليه وسلم واما ادعاء النص الجلي على علي كرم الله وجهه

فقدح منهم على اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بالجهل والعناد وفي نصرة الحق وكتمانه الذي يوجب الفسق بل في علي رضي الله عنه

اذ تبع الباطل ولم يتمسك بالامر ولم يحتج بالنص بل في النبي صلى الله عليه وسلم حيث اتخذ القوم احبارا واصحابا واعوانا وانصارا

واخدانا واصهارا مع علمه بحالهم بل قدح في الكتاب حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا يرى

ان عليا كرم الله وجهه قبل الشورى ورضي بامامة ايهم كان وقال للعباس رضي الله عنه ان اردت بايعتك واحتج على معاوية

ببيعة الناس له لا بنص من النبي صلى الله عليه وسلم وعاون ابا بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما وعاضدهما واشار اليهما بالاصلح

وصلى معهما الجمع والاعياد وان كثيرا من عقلاء اهل البيت وسادتهم انكروا النص الجلي في هذا الامر مطلقا وان العباس رضي الله عنه

قال لعلي رضي الله عنه امدد يدك لابايعك ولو كان من النبي صلى الله عليه وسلم نص لم يحتج الى هذا فصل الامام الحق بعد رسول الله

صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر رضي الله عنه لاجماع اهل الحل والعقد على ذلك وقد ثبت انقياد علي

رضي الله عنه وتسميته اياه اي ابا بكر رضي الله عنه خليفة والثناء عليه حيا وميتا والاعتذار منه عن التاخر ولان المهاجرين

والانصار اتفقوا على امامة ابي بكر او علي او العباس ثم انهما لم ينازعاه فيه اي في امر الامامة ولو لم يكن على الحق لنازعاه اذ لا يليق

بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة حينئذ يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين بهذا الاتفاق

على انه ليس لغيرهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا كيف وكان علي في غاية الشجاعة وكانت

فاطمة زوجته مع علو شانها واكثر الصحابة ويده قريبة منهم وقد يتمسك بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي

باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما والداعي

الواجب الطاعة ليس سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قبل هذه الآية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم

لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فان قوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله صلى الله عليه

وسلم اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم والا لزم التناقض ولا عليا رضي الله عنه لانه تعالى قال تقاتلونهم او يسلمون وعلي

رضي الله عنه حارب المسلمين ايام خلافته ولا من كان بعد علي لان اما ابو بكر والقوم قوم مسيلمة الكذاب او عمر والقوم فارس

باتفاق المفسرين وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر وبقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر

وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اي ينال الرعية ظلم كانهم يعضون عضا وبانه صلى الله

عليه وسلم استخلفه في الصلاة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله وبرواية الثقات من الروافض ولذا قال علي رضي الله عنه قدمك رسول الله

لامر ديننا افلا نقدمك لامر دنيانا وبانه لو كانت الامامة حقا لعلي لغصبها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون علي

لما كانوا خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل وبالجملة بهذه الادلة تدل على امامة ابي بكر

ثم بعد عثمان ومعلوم انه لم تقع بعد علي فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ابو بكر وقالت

الشيعة على ان شرط الامام العصمة والافضلية والنص في غيره اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سياتي والامام يجب

ان يكون منصوصا عليه وافضل اهل زمانه وقد يمنع اي منع الاشتراط ومنع انتفائها عن غير علي اذ قد ثبت امامة

غيره لان الدلائل كانت الامور المذكورة شرطا لما لزم ثبوتها فيه ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية نزلت باتفاق

المفسرين في علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلاته وكلمة انما للحصر والمراد بالولي هنا المتصرف في الامر

ان يكون المتصرف هو الجميع من المؤمنين لقوله تعالى المؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين

بتلك الصفات من اقامة الصلوة وايتاء الزكاة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة هو الامام فتعين علي لذلك لانه هو الذي تصدق

بالخاتم وهو راكع في صلاته واجيب بان سوق الآية لولاية المحبة والنصرة على ما هو المناسب بما قبل الآية وهو قوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات مانع على الغير وولاية

اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست هي التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وكذا ما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله

ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فلا شك ان التولي هنا تولي محبة ونصرة لا تولي امامة واما وصف المؤمنين

بما ذكر فيجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة الشرف اى شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء

وهم راكعون كما يفعل الدال يحتمل ان يكون للعطف اى هم يركعون فى صلاتهم لا كصلاة خالية عن الركوع كصلاة اليهود او بمعنى انهم [illegible] على

ان المراد انما يكون لنفى ما وقع فيه التردد والتنازع ولم تكن الامامة مترددا اى حال نزول الآية كذلك اى متنازعا فيها وايضا حمل صيغة الجمع

على الواحد بعيد لا يصار اليه الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت فى حق على لا يقتضى اختصاصها به ودعوى انحصار الاوصاف فيه

مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم وايضا ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفى الحال ولا [illegible] الولاية

التصرف بالفعل لم يكن لعلى وانما كانت بعد النبى صلى الله عليه وسلم ووصف الولاية الى ما يكون فى المآل دون الحال [illegible]

تعالى ورسوله وايضا لو كانت فى الآية دلالة على ولاية على وامامته لما خفيت على الصحابة عامة وعلى على خاصة [illegible]

ولا احتجاج بها ولما توقف على لانتفاء العصمة الحج من قوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه [illegible]

وقوله انت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبى بعدى لان المراد بالمولى المتصرف فى الامر اذ لا معنى ولا فائدة لغيره [illegible]

كالمعتق والمعتق والجار وابن العم والناصر اذ لا فائدة فى المعنى الاخير لظهوره من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض

وعدم صحة البواقى ظاهر ومنزلة هارون عامة لانه اسم جنس اضيف كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء حيث استثنى منها مرتبة

النبوة فبقيت عامة فى باقى المنازل التى من جملتها الخلافة ورد بانه لا تواتر فيهما فى امامة على رضى الله عنه وادعاء التواتر فى

بهذين الحديثين مكابرة بل هما من الآحاد ولا عبرة بالآحاد فى مقابلة الاجماع بل لا صحة لخبر الواحد مقابلة الاجماع [illegible]

من الحديث الاول المعنى اللازم والمتحرز والاولى بان المراد بالمولى الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف فى دفع الاستدلال

بل الاستدلال بما ذكرتم ان ذلك ظاهر لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد من

التخصيص الذى يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبى صلى الله

عليه وسلم ولا نسلم عموم المنازل بل غاية ما يدعى كون الكلام المفرد المضاف الى العلم موضوعا كغلام زيد وليس الاستثناء اخراجا

لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة لانه شريك

له فى النبوة وقوله اخلفنى ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا فى القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة فيه الا على غاية اثبات الولاية لعلى

واستحقاقه للامامة فى المآل فمن اين امامة الائمة الثلاثة وبطلانها عدم الاحتجاج بها عند الاحتياج فلو كانا صحيحين لاحتج

على [illegible] لم يحتج بطلانهما قال به بعد فى قوله سلموا عليه بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة والخبر لعلى رضى الله عنه

وقوله انت الخليفة من بعدى وقوله انه امام المتقين وقوله وقد اخذ بيد على هذا خليفتى عليكم وقوله لعلى انت اخى ووصيى

وخليفتى من بعدى وقاضى دينى بكسر الدال فيبطلها عدم الاحتجاج بها وقد يحتج بان غيره من ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله

عنهم لم يصلح للامامة لظلمهم بسبق كفرهم قال الله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وفساده بين اذ لا دلالة للآية على ان من

كان كافرا ثم اسلم كان ظالما ولا نسلم ان المراد بالعهد الامامة كما وقد يحتج بمطاعن مفصلة فى حق كل من الثلاثة ابى بكر وعمر وعثمان

ورد بان بعضها افتراء وبعضها غير قادح والبعض تاويلات والتفصيل فى المفصلات ثم عمر رضى الله عنه لنص يعنى

ابى بكر رضى الله عنه فى مرضه الذى توفى فيه الامر اليه واجماع الامة عليه ثم عثمان رضى الله عنه لان عمر رضى الله عنه جعل

الخلافة شورى بين ستة منهم عثمان رضى الله عنه ووقع الاتفاق على عثمان ثم على رضى الله عنه لاجماع اهل الحل والعقد على

بايعته ثم آل الامر الى الحسن رضي الله عنه وبعد ما مضت ستة اشهر من بيعته سلم الامر لمعاوية تسكينا للفتنة فانقلبت
الامامة الى الملك والسلطنة والافضلية بينهم بترتيب الخلافة اما اجمالا فلان اتفاق اكثر العلماء على ذلك يشعر بوجود
دليل لهم عليه لان حسن الظن بهم يدل على انهم لو لم يعرفوا ذلك بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه واما تفصيلا فلقوله تعالى
وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وهو ابو بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله
اتقاكم ولا معنى بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان للنبي صلى الله عليه وسلم نعمة تجزى وهي نعمة التربية ولقوله
صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر الصديق ومثل هذا الكلام
وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل
دون التساوي واذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وقوله صلى الله عليه وسلم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله صلى الله
عليه وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر بعد ما قال احب النساء الي عائشة واحب الرجال ابوها ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم
عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب وبعد ذلك ما تواتر من آثارهم واخبارهم ومساعيهم في الاسلام
وقالت الشيعة الافضل علي رضي الله عنه لقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
عني بانفسنا عليا وان كان صيغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم حين المباهلة وهي الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن
والحسين وفاطمة وعلي ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا
المودة في القربى قيل لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وولداهما

حسن وحسين ولا شك ان من وجب محبته بحكم النص كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله على اسم الله وجبريل مع
التعبير عنه بصالح المؤمنين لقوله ان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وعن ابن عباس ان المراد به علي وقوله عليه الصلاة
والسلام من اراد ان ينظر الى آدم الحديث في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر
الى علي بن ابي طالب وحديث الطير قال صلى الله عليه وسلم اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فاتى علي فاكل معه
والاحب الى الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضل ولانه ازهد واعلم واكثر سخاوة واسبقهم اسلاما على ما روي انه بعث النبي
صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء واجيب بان المراد بانفسنا نفس النبي صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت
نفسي الى كذا او وجوب المودة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء
وان احب خلقك يحتمل ان يراد احب الخلق اليك في ان ياكل منه وكونه ازهد واعلم وغير ذلك ممنوع وبعد تسليمه ان الكلام
في الاكرم اي الاكثر ثوابا وكرامة عند الله وعموم مناقبه وتكثير فضائله والاتصاف بالكمالات لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة
الثواب عند الله بعد ما ثبت من افضلية ابي بكر وعمر وخصصنا عن قوله احب خلقك عليا بادلة افضليتهما واما بعدهم فقد
ثبت ان فاطمة سيدة نساء العالمين وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة
وطلحة وزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح مبشرون بالجنة ثم
الفضل للعلم قال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وللتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وبما
فضل الذرية الطاهرة لا بمحض النسب وعدم جعل القرشي وان اختص بالعلم كغير القرشي لا يدل على ان القرشي افضل لانه من

اعتبار بكثرة في امكان ونحوهن وتحصيل رضاء الاولياء وعدم طرق الفساد ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في كثرة الثواب عند الله

والحق تعظيم جميع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء

عليهم ولقوله عليه الصلوة والسلام الله الله في اصحابي وقوله لا تسبوا اصحابي وقوله خير القرون قرني وتوقف علي رضي الله عنه عن

بيعة ابي بكر رضي الله عنه لمرضه وحزنه بفقده رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما نظر له الحق دخل فيما دخل فيه الناس وتوقفه

عن نصرة عثمان رضي الله عنه لعدم رضاه حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر ومع ذلك فقد سعى الحسنان في دفع القوم عنه

ولم ينفع وكان ما كان وعن قبول بيعته لاعظام الحادثة التي هي قتل عثمان وعن قتال الفتنة لتوكيدهم وكثرتهم وقوتهم او لما فهم رأى

عدم مؤاخذة البغاة لما اتلفوا من المال والدم وتوقف جماعة من الصحابة كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وعبد الله بن عمر

وغيرهم عن نصرة علي والخروج معه الى الحروب كان لاجتهاد منهم او لعدم الزام منه لا للنزاع في امامته واباء عما وجب عليهم من

لا عتن والمصيب في حرب الجمل وهي حرب مقدمها العسكر فيها عائشة رضي الله عنها في بني ربيع على علي اخذ بخطام كعب وحرب صفين

وهي التي اجتمعوا فيها الزنديقات بصفين قرية وحرب الخوارج الذين عدلوا عن الحق الذي هو بيعة علي رضي الله عنه زعما منهم انه كفر

على والقول بغاة لا كفرة ولا فسقة لما لهم من الشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه فغاية الامر انهم اخطؤا في الاجتهاد

وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا نهى علي رضي الله عنه عن لعن اهل الشام خاتمة فيما يلحق بباب الامامة

قد وردت احاديث صحيحة في ظهور امام من ولد فاطمة رضي الله عنها يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا فذهب

العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه وزعمت الامامية من النجم

الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد من

غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم ولان بعثه مع الاختفاء عبث اذ المقصود من الامام اقامة الشريعة وحفظ

النظام ودفع الجور ونحو ذلك وفي نزول عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام وفي خروج الدجال من ارض بالمشرق يقال لها خراسان وغير

ذلك من الاشراط كدابة الارض ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسفات الثلاث خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف

بجزيرة العرب وقلة العلم والامانة وكثرة الفسق والخيانة ورياسة الفسقة والاراذل وتنبيه الا يكونها بينة عند غاية قرب الساعة

ومن انفراد من زعم انه يكفي ادكاد وما ذكر من قلة العلم الخ كلها حاصل في زماننا هذا اعاذنا الله من شره فلا ينافي خيرية آخر

الامة على ما قال صلى الله عليه وسلم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره رزقنا الله خير الآخرة والاولى ووفقنا للعمل

بما يحب ويرضى انه خير موفق ومعين والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا ونبينا محمد خير المرسلين وعلى

آله وصحبه والتابعين لهم اجمعين والحمد لله اولا وآخرا وعلى نبيه الصلوة والسلام الاتمان باطنا وظاهرا